OS PENSADORES

XLII

BERTRAND RUSSELL

LÓGICA E CONHECIMENTO

GEORGE EDWARD MOORE

PRINCÍPIOS ÉTICOS

E outros escritos selecionados por **Hugh Lacey**

EDITOR: VICTOR CIVITA

Títulos originais:
Textos de Bertrand Russell: Da obra **Logic and Knowledge:** *On Denoting — On the Nature of Acquaintance — The Philosophy of Logical Atomism;* Da obra **Philosophical Essays:** *The Monistic Theory of Truth — On the Nature of Truth and Falsehood;* Da obra **The Analysis of Matter:** *What is an Empirical Science? — Our Knowledge of Particular Matters of Fact — Data, Inferences, Hypotheses, and Theories — The Causal Theory of Perception — Perception and Objectivity;* Da obra **Why I Am Not a Christian:** *The Existence of God - a debate between Bertrand Russel and Father F. C. Copleston, S. J.*
Textos de George Edward Moore: Da obra **Principia Ethica:** *The Subject-matter of Ethics — The Ideal;* Da obra **Philosophical Papers:** *Are the Characteristics of Particular Things Universal or Particular? — A Defense of Common Sense — Is Existence a Predicate? — Proof of an External World;* Da obra **Some Main Problems of Philosophy:** *What is Philosophy? — Is Time Real? — The Meaning of "Real".*

1.ª edição - setembro 1974

(c) - Copyright desta edição, 1974, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.
Textos publicados com autorização de George Allen & Unwin Ltd., Londres (**Da Denotação — Da Natureza da Familiaridade — A Filosofia do Atomismo Lógico — A Teoria Monística da Verdade —Da Natureza da Verdade e da Falsidade — O que é Uma Ciência Empírica? — Nosso Conhecimento das Questões de Fatos Particulares — Dados, inferências, Hipóteses e Teorias — A Teoria Causal da Percepção — Percepção e Objetividade — A Existência de Deus** — debate entre Bertrand Russell e Pe. F.C. Copleston, S.J. — **São as Características das Coisas Particulares Universais ou Particulares? — Uma Defesa do Senso Comum — A Existência é um Predicado? — Prova de um mundo exterior. — O Que É Filosofia? — O Tempo É Real? — O Sentido de "Real".**
Textos publicados com autorização da Cambridge University Press, Londres (Objetivo da Ética — O Ideal).
O Contrato celebrado com a editora George Allen & Unwin, Londres, proíbe a exportação para Portugal e Colônias.
Direitos exclusivos sobre as traduções deste volume, 1974, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.

Sumário

LÓGICA E CONHECIMENTO (ENSAIOS ESCOLHIDOS) 7
ENSAIOS FILOSÓFICOS (CAPÍTULOS VI E VII) 143
A ANÁLISE DA MATÉRIA (CAPÍTULOS XVII-XXI) 167
POR QUE NÃO SOU CRISTÃO (CAPÍTULO XIII) 209
PRINCÍPIOS ÉTICOS (CAPÍTULOS I E VI) 229
ESCRITOS FILOSÓFICOS (CAPÍTULOS I, II, VI, VII) 295
PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DE FILOSOFIA (CAPÍTULOS I, XI, XII) 363

BERTRAND RUSSELL

LÓGICA E CONHECIMENTO*

ENSAIOS ESCOLHIDOS

Tradução de Pablo Ruben Mariconda

* Os ensaios que seguem são traduzidos de *Logic and Knowledge* — Essays 1950, editados por Robert Charles Marsh, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1971 (5.ª impressão).

DA DENOTAÇÃO

Entendo por "expressão denotativa" qualquer uma das seguintes expressões: um homem, algum homem, qualquer homem, cada homem, todos os homens, o atual rei da Inglaterra, o atual rei da França, o centro de massa do sistema solar no primeiro instante do século XX, a revolução da Terra ao redor do Sol, a revolução do Sol ao redor da Terra. Por conseguinte, uma expressão é denotativa unicamente devido a sua *forma*. Podemos distinguir três casos: (1) Uma expressão pode ser denotativa e, todavia, não denotar nada; por exemplo, "o atual rei da França". (2) Uma expressão pode denotar um objeto definido; por exemplo, "o atual rei da Inglaterra" denota um certo homem. (3) Uma expressão pode denotar de maneira ambígua; por exemplo, "um homem" não denota muitos homens, mas um homem ambíguo. A interpretação de tais expressões é um assunto de considerável dificuldade; com efeito, é muito difícil construir qualquer teoria não suscetível de refutação formal. Todas as dificuldades de que tenho conhecimento são satisfeitas, até onde me é possível ver, pela teoria que explicarei a seguir.

O objeto da denotação é de grande importância, não só para a lógica e a matemática, mas também para a teoria do conhecimento. Por exemplo, sabemos que o centro de massa do sistema solar num instante definido é algum ponto definido e podemos afirmar um determinado número de proposições acerca dele; mas não temos *conhecimento de trato* imediato desse ponto, que é conhecido por nós somente através de descrição. A distinção entre *conhecimento de trato* e *conhecimento acerca de* é a distinção entre as coisas de que temos representações e as coisas que somente alcançamos por meio de expressões denotativas. Acontece freqüentemente que sabemos que uma certa expressão denota sem ambigüidade, apesar de não termos conhecimento de trato daquilo que ela denota; isto acontece com o caso, exposto acima, do centro de massa. Na percepção temos conhecimento de trato dos objetos da percepção, e no pensamento temos conhecimento de trato dos objetos de um caráter lógico mais abstrato; mas não temos necessariamente conhecimento de trato dos objetos denotados por expressões compostas de palavras de cujos significados temos conhecimento de trato. Para considerar um exemplo muito importante: parece não haver razão para acreditar que temos sempre conhecimento de trato das mentes das outras pessoas, visto que estas não são diretamente percebidas; portanto, o que conhecemos a respeito delas

é obtido pela denotação. Todo pensamento deve começar pelo conhecimento de trato; mas ele é bem sucedido em pensar *acerca de* muitas outras coisas das quais não temos conhecimento de trato.

O curso de minha argumentação será o que segue. Começarei por expor a teoria que pretendo defender,[1] discutirei, a seguir, as teorias de Frege e Meinong, mostrando por que nenhuma delas me satisfaz; darei, então, as razões em favor de minha teoria; e, finalmente, indicarei brevemente as conseqüências filosóficas de minha teoria.

Minha teoria, exposta brevemente, é a que se segue. Tomo a noção de *variável* como fundamental; uso "C(x)" para significar uma proposição[2] na qual x é um constituinte, onde x, a variável, é essencial e totalmente indeterminada. Podemos, então, considerar as duas noções "C(x) é sempre verdadeira" e "C(x) é algumas vezes verdadeira".[3] Logo, *tudo, nada* e *algo* (que são as mais primitivas das expressões denotativas) devem ser interpretadas como se segue:

C(tudo) significa "C(x) é sempre verdadeira";

C(nada) significa " 'C(x) é falsa' é sempre verdadeira";

C(algo) significa "É falso que 'C(x) é falsa' é sempre verdadeira".[4]

Aqui a noção "C(x) é sempre verdadeira" é tomada como fundamental e indefinível, e as outras são definidas através dela. *Tudo, nada* e *algo* não são supostas ter qualquer significado isoladamente, mas um significado é atribuído para *cada* proposição em que elas ocorrem. Este é o princípio da teoria da denotação que pretendo defender: as expressões denotativas nunca têm qualquer significado em si próprias, mas cada proposição, em cuja expressão verbal elas ocorrem, tem um significado. Acredito que as dificuldades concernentes à denotação são todas o resultado de uma análise errônea de proposições, cujas expressões verbais contêm expressões denotativas. A análise, se não estou enganado, deve ser exposta como se segue.

Suponhamos, agora, que queiramos interpretar a proposição "eu encontrei um homem". Se isto for verdade, encontrei algum homem definido; mas isto não é o que afirmo. O que afirmo é, de acordo com a teoria que defendo:

" 'Eu encontrei x, e x é humano' não é sempre falsa".

Geralmente, definindo a classe dos homens como classe de objetos que têm o predicado *humano,* dizemos que:

"C(um homem)" significa " 'C(x) e x é humano' nem sempre é falsa". Isto deixa "um homem", por si própria, completamente destituída de significado, mas atribui um significado a cada proposição em cuja expressão verbal "um homem" ocorra.

[1] Discuti este assunto em *Principles of Mathematics,* cap. V, e § 476. A teoria aí defendida é aproximadamente a mesma que a teoria de Frege, e *é* bastante diferente da teoria que será defendida neste artigo.

[2] Mais exatamente, uma função proposicional.

[3] A segunda pode ser definida por meio da primeira, se a tomamos significando "não é verdade que *'C (x)* é falsa' é sempre verdadeira".

[4] Usarei algumas vezes, ao invés desta expressão complicada, a expressão *"C(x)* não é sempre falsa", ou *"C(x)* é algumas vezes verdadeira", supondo a expressão *definida* significar o mesmo que a expressão complicada.

Considere-se, a seguir, a proposição "todos os homens são mortais". Esta proposição [5] é realmente hipotética e declara que *se* algo é um homem, é mortal. Isto é, declara que, se x é um homem, x é mortal, qualquer que seja x. Logo, substituindo-se "x é um homem" por "x é humano", encontramos: "todos os homens são mortais" significa " 'se x é humano, x é mortal' é sempre verdadeira".

Isto é, o que se expressa na lógica simbólica dizendo-se que "todos os homens são mortais" significa " 'x é humano' implica 'x é mortal' para qualquer valor de x". De modo mais geral, dizemos:

"C (todos os homens)" significa " 'se x é humano, então C(x) é verdadeira' é sempre verdadeira".

De maneira similar:

"C(nenhum homem)" significa " 'se x é humano, então C(x) é falsa' é sempre verdadeira".

"C(alguns homens)" significará o mesmo que "C(um homem)" [6] e

"C(um homem)" significa "é falso que 'C(x) e x é humano' é sempre falsa".

"C(todo homem)" significará o mesmo que "C(todos os homens)".

Resta interpretar expressões contendo o artigo *o (a)*. Estas são as mais interessantes e difíceis das expressões denotativas. Tome-se como exemplo "o pai de Carlos II foi executado". Esta proposição afirma que havia um *x* que era o pai de Carlos II e foi executado. Ora, *o*, quando é usado rígorosamente, envolve unicidade; é verdade que falamos de "*o* filho de fulano de tal" mesmo quando fulano de tal tem vários filhos, mas seria mais correto dizer "*um* filho de fulano de tal". Logo, para nossos propósitos tomamos *o* envolvendo unicidade. Portanto, quando dizemos "x era *o* pai de Carlos II" não somente afirmamos que *x* tinha uma certa relação com Carlos II, mas também que nada mais tinha essa relação. A relação em questão, sem a assunção da unicidade, e sem qualquer expressão denotativa, é expressa por "*x* gerou Carlos II". Para obter um equivalente de "*x* era o pai de Carlos II" devemos acrescentar, "se *y* é diferente de *x*, *y* não gerou Carlos II", ou, o que é equivalente, "se *y* gerou Carlos II, *y* é idêntico a *x*". Portanto, "*x* é o pai de Carlos II" torna-se: "*x* gerou Carlos II; e 'se *y* gerou Carlos II, *y* é idêntico a *x*' é sempre verdadeira para *y*."

Portanto, "o pai de Carlos II foi executado" torna-se: "não é sempre falso para *x* que *x* gerou Carlos II e que *x* foi executado e que 'se *y* gerou Carlos II, *y* é idêntico a *x*' é sempre verdadeira para *y*". Esta pode parecer uma interpretação até certo ponto inaceitável, mas não estou, neste momento, dando razões, mas simplesmente *expondo* a teoria.

Para interpretar "C(o pai de Carlos II)", onde C representa qualquer enunciado acerca dele, temos somente que substituir, no enunciado acima, "x foi executado" por C(x). Observe-se que, de acordo com a interpretação acima, qualquer enunciado que C possa ser, "C(o pai de Carlos II)" implica:

[5] Como argumentou habilmente o Sr. Bradley em sua *Logic*, L. I, cap. II.

[6] Psicologicamente "C(um homem)" sugere *somente um*, e "C(algum homem)" sugere *mais de um;* mas podemos negligenciar essas sugestões num esboço preliminar.

"Não é sempre falso para x que 'se y gerou Carlos II, y é idêntico a x' é sempre verdadeira para y",
que é o que se expressa na linguagem comum por "Carlos II teve um pai e mais nenhum". Conseqüentemente se esta condição falha, *toda* proposição da forma "C(o atual rei da França)" é falsa. Esta é a grande vantagem da presente teoria. Mostrarei mais tarde que ela não é contrária à lei de contradição, como poder-se-ia supor a princípio.

O exposto acima mostra uma redução de todas as proposições, em que ocorrem expressões denotativas, a formas em que não ocorrem tais expressões. Porque é necessário efetuar tal redução, a discussão subseqüente esforçar-se-á em mostrar.

A evidência em favor da teoria acima deriva-se das dificuldades que parecem inevitáveis se tomamos as expressões denotativas como representativas genuínas das proposições em cujas expressões verbais elas ocorrem. Dentre as possíveis teorias, que admitem tais constituintes, a mais simples é a de Meinong. [7] Esta teoria toma qualquer expressão denotativa gramaticalmente correta como representativa de um *objeto*. Por conseguinte, "o atual rei da França", "o quadrado redondo", etc., supõem-se ser objetos genuínos. Admite-se que tais objetos não *subsistem*, mas, entretanto, eles são supostos ser objetos. Esta é em si mesma uma perspectiva difícil; mas a principal objeção é que tais objetos, reconhecidamente, estão prontos a infringir a lei de contradição. Sustenta-se, por exemplo, que o existente atual rei da França existe, e também que não existe; que o quadrado redondo é redondo, e também não redondo, etc. Mas isto é intolerável; e se se puder estabelecer qualquer teoria para evitar esse resultado, esta deve ser certamente preferida.

A ruptura, acima colocada, com a lei de contradição é evitada pela teoria de Frege. Ele distingue, numa expressão denotativa, dois elementos, que podemos chamar o *significado* e a *denotação*. [8] Assim, "o centro de massa do sistema solar no início do século XX" é altamente complexa em *significado*, mas sua *denotação* é um ponto determinado, que é simples. O sistema solar, o século XX, etc., são constituintes do *significado*, porém a *denotação* não possui de modo algum constituintes. [9] Uma vantagem desta distinção é que ela mostra por que, freqüentemente, é conveniente afirmar-se a identidade. Se dizemos "Scott é o autor de *Waverley*", afirmamos uma identidade de denotação com uma diferença de significado. Entretanto, não repetirei as justificativas em favor desta teoria, como em outra ocasião (ver (1)) me apressei em reivindicar, e justificativas aquelas que tenho agora interesse em discutir.

Uma das primeiras dificuldades que nos fazem frente, quando adotamos a

[7] Ver *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* (Leïpzig, 1904), os três primeiros artigos (respectivamente de Meinong, Ameseder e Mally).

[8] Ver seu "Ueber Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Phil. und Phil. Kritik*, vol. 100.

[9] Frege distingue os dois elementos, significado e denotação, em todas as expressões e não somente em expressões denotativas complexas. Assim, são os *significados* dos constituintes de um complexo denotativo que entram em seu *significado*, não a denotação dos constituintes. Na proposição "Mont Blanc tem mais de 1 000 metros de altura", é, segundo ele, o *significado* de "Mont Blanc", não a montanha real, que é um constituinte do *significado* da proposição.

perspectiva de que as expressões denotativas *expressam* um significado e *denotam* uma denotação,[10] diz respeito aos casos nos quais a denotação parece estar ausente. Se dissermos "o rei da Inglaterra é careca", este pareceria não um enunciado acerca do *significado* complexo "o rei da Inglaterra", mas acerca do homem real denotado pelo significado. Porém, considere-se agora "o rei da França é careca". Pela paridade de forma, esta também deveria ser acerca da denotação da expressão "o rei da França". Mas esta expressão, apesar de ter um *significado,* não tem, certamente, denotação, pelo menos em qualquer sentido óbvio. Portanto, poder-se-ia supor que "o rei da França é careca" deveria em qualquer sentido óbvio ser carente de sentido, mas esta proposição não é carente de sentido, uma vez que ela é completamente falsa. Ou ainda, considere-se uma proposição como a seguinte: "se *u* é a classe que tem somente um membro, então aquele membro é um membro de *u*", ou, como podemos enunciá-la, "se *u* é uma classe unitária, o *u* é um *u*". Esta proposição deveria ser *sempre* verdadeira, uma vez que a conclusão é verdadeira sempre que a hipótese é verdadeira. Mas "o *u*" é uma expressão denotativa, e é a denotação, não o significado que se diz ser um *u*. Ora, se *u* é uma classe unitária, "o "parece não denotar nada; portanto, nossa própria posição pareceria tornar-se carente de sentido, sempre que *u* não seja uma classe unitária.

Mas está claro que tais proposições *não* se tornam carentes de sentido simplesmente porque suas hipóteses são falsas. O rei em *A Tempestade* poderia dizer, "se Fernando não está afogado, Fernando é meu único filho". Ora, "meu único filho" é uma expressão denotativa, que, à primeira vista, tem uma denotação quando, e somente quando, tenho exatamente um filho. Mas o enunciado acima não teria, entretanto, permanecido verdadeiro se Fernando realmente se afogasse. Por conseguinte, devemos ou prover uma denotação nos casos em que ela está ausente à primeira vista, ou abandonar a perspectiva de que a denotação é o que se concerne nas proposições que contêm expressões denotativas. A última posição é defendida por mim. A primeira posição pode ser tomada, como em Meinong, admitindo-se objetos que não subsistem e negando-se que eles obedeçam à lei de contradição; deve-se evitar, no entanto, tal fato, se possível. Outro modo de se tomar a mesma posição (até onde nossa presente alternativa diz respeito) é adotado por Frege, que provê por definição algumas denotações puramente convencionais para os casos nos quais, de outro modo, não haveria nenhuma denotação. Assim, "o rei da França" deve denotar a classe vazia; "o único filho do sr. fulano de tal" (que tem uma bela família de dez pessoas) deve denotar a classe de todos os seus filhos; e assim por diante. Mas este procedimento, embora possa não conduzir a um erro lógico real, é completamente artificial, e não dá uma análise exata do problema. Assim, se permitimos geralmente que expressões denotativas possuam os dois aspectos, significado e denotação, os casos em que parece não existir nenhuma denotação causam dificuldades tanto na assunção de

[10] Nessa teoria, devemos dizer que a expressão *expressa* um significado; e devemos dizer tanto da expressão quanto do significado que eles *denotam* uma denotação. Na outra teoria, a qual defendo, não existe nenhum *significado* e somente algumas vezes existe uma *denotação.*

que existe realmente uma denotação, quanto na assunção de que realmente não existe nenhuma denotação.

Uma teoria lógica pode ser testada por sua capacidade em lidar com enigmas, e é um bom plano, ao pensar-se acerca da lógica, acumular a mente com tantos enigmas quantos possíveis, uma vez que estes servem ao mesmo propósito que os experimentos na ciência física. Exporei, a partir de agora, três enigmas que uma teoria da denotação deve estar apta a resolver; e mostrarei a seguir que minha teoria os resolve.

(1) Se *a* é idêntico a *b*, o que quer que seja verdadeiro em um é verdadeiro no outro, e até mesmo pode-se substituir um pelo outro em qualquer proposição sem alteração da verdade ou falsidade dessa proposição. Ora, George IV desejava saber se Scott era o autor de *Waverley;* e de fato Scott *era* o autor de *Waverley*. Portanto, podemos substituir *o autor de "Waverley"* por *Scott*, e dessa maneira provar que George IV desejava saber se Scott era Scott. Entretanto, um interesse pela lei de identidade dificilmente pode ser atribuído ao primeiro cavalheiro da Europa.

(2) Pela lei de exclusão dos meios, ou "A é B" ou "A não é B" deve ser verdadeira. Portanto, ou "o atual rei da França é careca" ou "o atual rei da França não é careca" deve ser verdadeira. No entanto, se enumerarmos as coisas que são carecas, e a seguir as coisas que não são carecas, não encontraremos o atual rei da França em nenhuma das duas enumerações. Os hegelianos, que amam uma síntese, provavelmente concluirão que ele usa uma peruca.

(3) Considere-se a proposição *"A* difere de *B"*. Se isto é verdade, existe uma diferença entre *A* e *B*, fato que se pode expressar sob a forma "a diferença entre *A* e *B* subsiste". Mas se é falso que *A* difere de *B*, então não existe diferença alguma entre *A* e *B;* fato que se pode expressar sob a forma "a diferença entre *A* e *B* não subsiste". Mas como pode uma não-entidade ser o sujeito de uma proposição? "Eu penso, logo sou" não é mais evidente do que "eu sou o sujeito de uma proposição, logo eu sou", desde que "eu sou" seja tomado afirmando subsistência ou ser[11] e não existência. Portanto, pareceria que deve ser sempre uma contradição negar o ser de alguma coisa; mas vimos segundo Meinong que admitir o ser também conduz, algumas vezes, a contradições. Assim, se A e B não diferem, supor que existe ou que não existe um objeto tal como "a diferença entre A e B", parece igualmente impossível.

Quando desejamos falar acerca do *significado* de uma expressão denotativa, enquanto oposto a sua *denotação*, o modo natural de fazer tal coisa é colocando-se aspas. Assim dizemos:

O centro de massa do sistema solar é um ponto, não um complexo denotativo;
"O centro de massa do sistema solar" é um complexo denotativo, não um ponto.
Ou ainda:
A primeira linha da *Elegia* de Gray formula uma proposição.
"A primeira linha da *Elegia* de Gray" não formula uma proposição.

[11] *Uso-os como sinônimos.*

Desta forma, tomando-se qualquer expressão denotativa, digamos *C*, desejamos considerar a relação entre *C* e *"C"*, onde a diferença entre eles é do tipo exemplificado nos dois exemplos acima.

Dizemos, para começar, que quando *C* ocorre, é da *denotação* que estamos falando; mas quando ocorre *"C"*, estamos falando do *significado*. Ora, a relação entre significado e denotação tal como ela se dá na expressão não é meramente lingüística: deve haver uma relação lógica envolvida, que expressamos dizendo que o significado denota a denotação. Mas a dificuldade que se nos coloca é que não podemos ser bem sucedidos *tanto* na preservação da conexão do significado com a denotação *como* em evitar que eles sejam uma e a mesma coisa; e também que o significado não pode ser apreendido exceto por meio de expressões denotativas. Isso acontece da seguinte maneira.

A expressão *C* devia ter tanto significado quanto denotação. Mas se falamos de "o significado de C", que nos dá o significado (se existe algum) da denotação. "O significado da primeira linha da *Elegia* de Gray" é o mesmo que "o significado de 'o sinal de apagar o fogo dobra os sinos do dia que parte' *(the curfew tolls the knell of parting day)*", e não é o mesmo que "o significado de 'a primeira linha da *Elegia* de Gray' ". Assim, a fim de obter o significado que queremos, não devemos falar de "o significado de *C*", mas de "o significado de *'C'* ", que é o mesmo que *"C"* tomado isoladamente. Analogamente, "a denotação de *C"* não significa a denotação que queremos, mas significa algo que, se de algum modo ela denota, denota o que é denotado pela denotação que queremos. Por exemplo, seja *"C"*: "o complexo denotativo que ocorre no segundo dos exemplos acima". Então:

C = "a primeira linha da *Elegia* de Gray", e

a denotação de *C* = o sinal de apagar o fogo dobra os sinos do dia que parte. Mas o que *pretendíamos* ter como denotação era "a primeira linha da *Elegia* de Gray". Desta forma, falhamos em obter o que queríamos.

A dificuldade de falar no significado de um complexo denotativo pode ser formulada assim: no momento em que colocamos o complexo numa proposição, a proposição diz respeito à denotação; e se fazemos uma proposição na qual o sujeito é "o significado de *C"*, então o sujeito é o significado (se existe algum) da denotação, o que não era a intenção. Isto nos leva a dizer que, quando distinguimos significado e denotação, devemos estar operando com o significado: o significado tem denotação e é um complexo, e não existe algo diferente do significado, que se possa chamar de o complexo, e dizer-se que *possui* tanto significado como denotação. A expressão correta, da perspectiva em questão, é que alguns significados têm denotações.

Porém isto somente torna nossa dificuldade, ao falar dos significados, mais evidente. Pois, suponha-se ser *C* nosso complexo; então devemos dizer que *C é* o significado do complexo. Entretanto, sempre que *C* ocorre sem aspas, o que se diz não é verdadeiro para o significado, mas somente para a denotação, como quando dizemos: o centro de massa do sistema solar é um ponto. Assim, para falar do próprio *C*, isto é, para fazer uma proposição acerca do significado, nosso

sujeito não deve ser *C*, mas algo que denota *C*. Assim *"C"*, que é o que usamos quando queremos falar do significado, não deve ser o significado, mas algo que denota o significado. E *C* não deve ser um constituinte desse complexo (como é de "o significado de *C"*); pois, se *C* ocorre no complexo, será sua denotação, não seu significado, que ocorrerá, e não existe um caminho de volta das denotações aos significados, porque cada objeto pode ser denotado por um número infinito de diferentes expressões denotativas.

Desta forma, pareceria que *"C"* e *C* são entidades diferentes, tais que *"C"* denota *C;* porém isto não pode ser uma explicação, porque a relação de *"C"* com *C* permanece completamente misteriosa; e onde devemos encontrar o complexo *"C"* que deve denotar *C?* Além disso, quando *C* ocorre numa proposição, não é *somente* a denotação que ocorre (como veremos no próximo parágrafo); todavia, na perspectiva em questão, *C* é apenas a denotação, sendo o significado completamente relegado a *"C"*. Esta é uma confusão insolúvel e parece provar que a própria distinção entre significado e denotação foi erroneamente concebida.

Que o significado é relevante, quando uma expressão denotativa ocorre numa proposição, é formalmente provado pelo enigma acerca do autor de *Waverley*. A propósito "Scott era o autor de *Waverley"* tem uma propriedade não possuída por "Scott era Scott", a saber, a propriedade cuja verdade George IV desejava saber. Desta forma as duas proposições não são idênticas; portanto, o significado de "o autor de *Waverley"* deve ser tão relevante quanto a denotação, se aderirmos ao ponto de vista ao qual esta distinção pertence. Todavia, como acabamos de ver, assim que aderimos a este ponto de vista, somos compelidos a sustentar que somente a denotação pode ser relevante. Assim, o ponto de vista em questão deve ser abandonado.

Falta mostrar como todos os enigmas que consideramos são resolvidos pela teoria do início deste artigo.

De acordo com a perspectiva que defendo, uma expressão denotativa é essencialmente *parte* de uma sentença, e não tem, como muitas palavras simples, qualquer significação por conta própria. Se digo "Scott foi um homem", este é um enunciado da forma *"x* foi um homem", e tem "Scott" como seu sujeito. Mas se digo "o autor de *Waverley* foi um homem", este não é um enunciado da forma *"x* foi um homem" e não tem "o autor de *Waverley"* como seu sujeito. Abreviando o enunciado formulado ao início deste artigo, podemos pôr em lugar de "o autor de *Waverley* foi um homem", o seguinte: "uma e somente uma entidade escreveu *Waverley*, e tal entidade foi um homem". (Esta não é uma interpretação tão literal quanto a realizada anteriormente; mas é mais fácil de ser entendida.) E falando de uma maneira geral, suponha-se que queremos dizer que o autor de *Waverley* tinha a propriedade φ, o que queremos dizer é equivalente a "uma e somente uma entidade escreveu *Waverley*, e tal entidade tinha a propriedade φ".

A explicação da *denotação* é, pois, como segue. Cada proposição na qual "o autor de *Waverley"* ocorre, sendo explicada acima, a proposição "Scott foi o autor de *Waverley"* (isto é, "Scott foi idêntico ao autor de *Waverley"*) torna-se "uma e somente uma entidade escreveu *Waverley*, e Scott foi idêntico a essa enti-

'dade"; ou, transformando para a forma totalmente explícita: "não é sempre falso para x que x escreveu *Waverley*, que é sempre verdade para y que se y escreveu *Waverley*, y é idêntico a x, e que Scott é idêntico a x". Assim, se *"C"* é uma expressão denotativa, pode acontecer que exista uma entidade x (não pode existir mais de uma) para a qual a proposição *"x* é idêntico a *C"* seja verdadeira, sendo esta proposição interpretada como acima. Podemos, então, dizer que a entidade x é a denotação da expressão *"C"*. Desta forma, Scott é a denotação de "o autor de *Waverley"*. O *"C"* entre aspas será simplesmente a expressão, e não alguma coisa que possa ser chamada o *significado*. A expressão *per se* não tem significado, porque em qualquer proposição na qual ela ocorre, a proposição, inteiramente expressa, não contém a expressão, que foi desmembrada.

O enigma acerca da curiosidade de George IV é agora visto possuir uma solução muito simples. A proposição "Scott foi o autor de *Waverley"*, que foi escrita por extenso em sua forma sem abreviaturas no parágrafo precedente, não contém nenhum "o autor de *Waverley"* como constituinte, que poderia ser substituído por "Scott". Isto não interfere na verdade das inferências que resultam de fazer o que *verbalmente* é a substituição de "o autor de Waverley" por "Scott" enquanto "o autor de Waverley" tenha o que chamo de uma ocorrência *primária* na proposição considerada. A diferença entre ocorrências primárias e secundárias de expressões denotativas é a que segue:

Quando dizemos: "George IV desejava saber se fulano de tal", ou quando dizemos "fulano de tal está surpreso" ou "fulano de tal é verdadeiro", etc., o "fulano de tal" deve ser uma proposição. Suponha-se agora que "fulano de tal" contenha uma expressão denotativa. Podemos ou eliminar essa expressão denotativa da proposição subordinada "fulano de tal" ou da totalidade da expressão na qual "fulano de tal" é um mero constituinte. Diferentes proposições resultam de acordo com qual das duas fazemos. Ouvi de um suscetível proprietário de um iate, a quem uma visita, vendo o iate pela primeira vez, observou "eu pensei que seu iate fosse maior do que ele é"; ao que o proprietário respondeu, "não, meu iate não é maior do que ele é". O que a visita queria dizer era, "o tamanho que eu pensei que seu iate tivesse é maior do que o tamanho que seu iate tem"; o significado atribuído é, "eu pensei que o tamanho de seu iate fosse maior do que o tamanho de seu iate". Voltando a George IV e *Waverley*, quando dizemos "George IV desejava saber se Scott era o autor de *Waverley"*, normalmente queremos dizer "George IV desejava saber se um e somente um homem escreveu *Waverley*, e George IV desejava saber se Scott era esse homem". Na última proposição, "o autor de *Waverley"* tem uma ocorrência *primária;* na primeira proposição, uma ocorrência *secundária*. A última proposição poderia ser expressa por "George IV desejava saber, com respeito ao homem que de fato escreveu *Waverley*, se ele era Scott". Isto seria verdade, por exemplo, se George IV tivesse visto Scott a distância, e tivesse perguntado "aquele é Scott?". Uma ocorrência *secundária* de uma expressão denotativa pode ser definida como uma ocorrência na qual a expressão ocorre na proposição p que é um simples constituinte da proposição que estamos considerando, e a substituição da expressão denotativa deve ser efetuada em p,

não na totalidade da proposição considerada. A ambigüidade entre ocorrências primárias e secundárias é difícil de ser evitada na linguagem; mas ela não produz dano se estamos atentos a ela. Obviamente, na lógica simbólica ela é facilmente evitada.

A distinção entre as ocorrências primárias e as secundárias também nos capacita a lidar com a questão de se o atual rei da França é careca ou não é careca, e de uma maneira geral com o status lógico de expressões denotativas que não denotam nada. Se "*C*" é uma expressão denotativa, digamos "o termo que possui a propriedade *F*", então

"*C* tem a propriedade φ" significa "um e somente um termo tem a propriedade *F*, e esse termo tem a propriedade φ".[12]

Se, entretanto, a propriedade *F* não pertence a termo algum, ou a vários termos, segue-se que "*C* tem a propriedade φ" é falsa para *todos* os valores de φ. Assim, "o atual rei da França é careca" é certamente falsa; e "o atual rei da França não é careca" é falsa se significa

"existe uma entidade que é agora rei da França e não é careca", mas é verdadeira se significa

"é falso que existe uma entidade que é agora rei da França e é careca".

Isto é, "o rei da França não é careca" é falsa se a ocorrência de "o rei da França" é *primária*, e verdadeira se a ocorrência é *secundária*. Assim, todas as proposições nas quais "o rei da França" tem uma ocorrência primária são falsas; as negativas de tais proposições são verdadeiras, mas nestas "o rei da França" tem uma ocorrência secundária. Assim, escapamos à conclusão de que o rei da França tem uma peruca.

Podemos agora ver, também, como negar que exista um objeto tal como a diferença entre *A* e *B* no caso em que *A* e *B* não diferem. Se *A* e *B* diferem, existe uma e somente uma entidade *x* tal que "*x* é a diferença entre *A* e *B*" é uma proposição verdadeira; se *A* e *B* não diferem, não existe tal entidade *x*. Desta forma, de acordo com o significado da denotação explicado por último, "a diferença entre *A* e *B*" tem uma denotação quando *A* e *B* diferem, mas não possui denotação de outro modo. Esta diferença aplica-se geralmente a proposições verdadeiras e falsa. Se "*a*R*b*" representa "*a* tem a relação R com *b*", então quando a R*b* é falsa, não existe tal entidade. Assim, fora de qualquer proposição podemos fazer uma expressão denotativa, que denota uma entidade se a proposição é verdadeira, mas não denota uma entidade se a proposição é falsa. Por exemplo, é verdade (pelo menos assim suporemos) que a Terra gira ao redor do Sol, e falso que o Sol gira ao redor da Terra; portanto, "a revolução da Terra ao redor do Sol" denota uma entidade, enquanto "a revolução do Sol ao redor da Terra" não denota uma entidade.[13]

Todo o domínio de não-entidades, tais como "o quadrado redondo", "o número primo par diferente de 2", "Apolo", "Hamlet", etc., pode ser agora satisfatoriamente resolvido. Todas estas expressões são expressões denotativas, que não

[12] Esta é a interpretação abreviada e não a mais rigorosa.

[13] As proposições das quais tais entidades são derivadas não são idênticas seja a essas entidades, seja às proposições que essas entidades têm sido.

denotam nada. Uma proposição acerca de Apolo significa o que obtemos pela substituição daquilo que os dicionários clássicos nos dizem significar Apolo, a saber, "o deus do sol". Todas as proposições em que Apolo ocorre devem ser interpretadas através das regras acima para expressões denotativas. Se "Apolo" tem uma ocorrência primária, a proposição contendo a ocorrência é falsa; se a ocorrência é secundária, a proposição pode ser verdadeira. Desta forma, novamente "o quadrado redondo é redondo" significa "existe uma e somente uma entidade *x* que é redonda e quadrada, e essa entidade é redonda", que é uma proposição falsa; não uma proposição verdadeira, como sustenta Meinong. "O mais perfeito Ser tem todas as perfeições; a existência é uma perfeição; logo o mais perfeito Ser existe", torna-se:
"existe uma e somente uma entidade *x* que é mais perfeita; essa entidade tem todas as perfeições; a existência é uma perfeição; logo essa entidade existe". Como prova, esta prova falha por falta de prova da premissa "existe uma e somente uma entidade *x* que é mais perfeita".[14]

O Sr. MacColl *(Mind,* N. S., n.º 54, p. 401) considera os indivíduos como sendo de duas espécies, real e irreal; daí, ele define a classe vazia como a classe que consiste de todos os indivíduos irreais. Isto supõe que expressões tais como "o atual rei da França", que não denotam um indivíduo real, denotam entretanto um indivíduo, mas um indivíduo irreal. Esta é essencialmente a teoria de Meinong, que tivemos razões para rejeitá-la, porque ela entra em conflito com a lei de contradição. Com nossa teoria da denotação somos capazes de sustentar que não existem indivíduos irreais; de tal forma que a classe vazia é a classe que não contém membros e não a classe que contém como membros todos os indivíduos irreais.

É importante observar o efeito de nossa teoria na interpretação de definições que procedem através de expressões denotativas. Muitas definições matemáticas são dessa espécie; por exemplo, "*m-n* significa o número que, adicionado a *n*, resulta *m*". Assim *m-n* é definido como significando o mesmo que uma certa expressão denotativa; mas concordamos que expressões denotativas isoladas não têm significado. Assim, a definição deveria realmente ser: "qualquer proposição contendo *m-n* deve significar a proposição que resulta da substituição de 'o número que, adicionado a *n*, resulta *m*' por '*m-n*'." A proposição resultante é interpretada de acordo com as regras já dadas para a interpretação de proposições cuja expressão verbal contenha uma expressão denotativa. No caso em que *m* e *n* são tais que existe um e somente um número *x* que, adicionado a *n*, resulta *m*, existe um número *x* que pode substituir *m-n* em qualquer proposição contendo *m-n*, sem alteração da verdade ou falsidade da proposição. Mas, em outros casos, todas as proposições, em que "*m-n*" tem uma ocorrência primária, são falsas.

A utilidade da *identidade* é explicada pela teoria acima. Ninguém, fora de um texto de lógica, jamais desejou dizer "*x* é *x*", e entretanto asserções de identi-

[14] Pode-se fazer o argumento para provar de modo válido que todos os membros da classe dos mais perfeitos seres existem; pode-se provar também formalmente que essa classe não pode ter *mais* do que um membro; porém, tomando a definição de perfeição como posse de todos os predicados positivos, pode-se provar de modo formal aproximadamente da mesma maneira que a classe não pode ter nem mesmo um membro.

dade são freqüentemente feitas em formas tais como "Scott foi o autor de *Waverley*" ou "tu és um homem". O significado de tas proposições não pode ser formulado sem a noção de identidade, apesar de não serem simplesmente enunciados de que Scott é idêntico a um outro termo, a saber, o autor de *Waverley,* ou que tu és idêntico a um outro termo, a saber, o homem. O menor enunciado de "Scott é o autor de *Waverley*" parece ser "Scott escreveu *Waverley;* e é sempre verdadeiro para *y* que se *y* escreveu *Waverley, y* é idêntico a Scott". É deste modo que a identidade entra em "Scott é o autor de *Waverley*"; e é possuindo tais usos que a identidade é importante de ser afirmada.

Um resultado importante da teoria da denotação exposta acima é o seguinte: quando existe qualquer coisa da qual não temos conhecimento de trato imediato, mas somente definição através de expressões denotativas, então as proposições, nas quais essa coisa é introduzida por meio de uma expressão denotativa, não contém realmente essa coisa como um constituinte, mas contém, ao contrário, os constituintes expressos por várias palavras da expressão denotativa. Desta forma, em toda proposição que podemos apreender (isto é, não somente naquelas cuja verdade ou falsidade podemos julgar, mas em todas que podemos pensar), todos os constituintes são realmente entidades das quais temos conhecimento de trato imediato. Ora, coisas tais como a matéria (no sentido em que a matéria ocorre na física) e as mentes de outras pessoas são conhecidas por nós somente através de expressões denotativas, isto é, não temos *conhecimento de trato* delas, mas as conhecemos como sendo aquilo que tem mais tais ou quais propriedades. Portanto, apesar de podermos formar funções proposicionais *C(x),* que devem conter tal ou qual partícula material, ou a mente de fulano de tal, ainda assim não temos conhecimento de trato das proposições que afirmam essas coisas, que sabemos que devem ser verdadeiras, porque não podemos apreender as entidades reais concernidas. O que sabemos é "fulano de tal tem uma mente que possui tais ou quais propriedades" mas não sabemos que "*A* tem tais ou quais propriedades", onde *A é* a mente em questão. Em tal caso, sabemos as propriedades de uma coisa sem ter *conhecimento de trato* da coisa em si, e, conseqüentemente, sem saber qualquer proposição simples, da qual a coisa em si seja um constituinte.

Das muitas outras conseqüências da perspectiva que estive defendendo, não direi nada. Somente pedirei ao leitor para não se precaver contra a perspectiva — como poderia estar tentando fazer, devido aparentemente à sua excessiva complicação —, até que tenha tentado construir uma teoria própria sobre o assunto da denotação. Essa tentativa, acredito, o convencerá de que, qualquer que possa ser a teoria verdadeira, ela não pode ter a simplicidade esperada de antemão.

DA NATUREZA DA FAMILIARIDADE

I. Descrição Preliminar da Experiência

O propósito do que se segue é defender uma certa análise do aspecto mais simples e mais penetrante da experiência, notadamente o que chamo "familiaridade"*("acquaintance")*. Sustentar-se-á que a familiaridade é uma relação dual entre um sujeito e um objeto que não precisam ter nenhuma continuidade de natureza. O sujeito é "mental", o objeto não é conhecido como mental exceto na introspecção. O objeto pode estar no presente, no passado ou não estar em absoluto no tempo; pode ser um particular sensível, um universal ou um fato lógico abstrato. Todas as relações cognitivas — atenção, sensação, memória, imaginação, crença, descrença, etc. — pressupõem a familiaridade.

Esta teoria deve ser defendida contra três teorias rivais: (1) a teoria de Mach e James, segundo a qual não existe nenhuma relação distintiva tal como a "familiaridade", envolvida em todos os fatos mentais, mas simplesmente um agrupamento diferente dos mesmos objetos que são tratados pelas ciências não-psicológicas; (2) a teoria de que o objeto imediato, assim como o sujeito, é mental; (3) a teoria de que entre o sujeito e o objeto existe uma terceira entidade, o "conteúdo", que é mental, e é aquele pensamento ou estado de mente através do qual o sujeito apreende o objeto. A primeira destas rivais é a mais interessante e difícil de ser ultrapassada, e somente pode ser enfrentada por uma discussão completa e detalhada, que ocupará um segundo ensaio. As outras teorias, juntamente com a minha, serão consideradas num terceiro ensaio, enquanto o primeiro ensaio consistirá de um exame introdutório dos dados.

A palavra "experiência", como muitas das palavras que expressam idéias fundamentais na filosofia, foi importada para o vocabulário técnico da linguagem da vida diária, e retém algumas das impurezas de sua existência externa apesar da tentativa de filósofos impacientes de depurá-la e retocá-la. Originalmente, a "filosofia da experiência" opunha-se à filosofia *a priori,* e confinava-se a "experiência" àquilo que aprendíamos pelos sentidos. Gradativamente, entretanto, seu alcance ampliou-se até que incluísse tudo de que somos conscientes de algum modo, e tornou-se o lema de um idealismo definhado importado da Alemanha. A palavra tinha, por um lado, as associações tranqüilizantes do "apelo à experiência", que pareciam excluir os caprichos desenfreados dos metafísicos transcendentais; enquanto que por outro lado sustentava, como se fosse em explicação, a doutrina de que nada pode acontecer exceto como a "experiência" de alguma mente.

Assim, pelo uso desta palavra os idealistas astutamente lançaram sobre seus antagonistas o ódio do *a priori* e da aparente necessidade de se manter o dogma vazio de uma realidade incognoscível, que se pensava que deve ser ou totalmente arbitrária ou não ser realmente incognoscível.

Na revolta contra o idealismo, as ambigüidades da palavra "experiência" foram percebidas, com o resultado de que os realistas cada vez mais evitaram a palavra. Deve-se temer, entretanto, que, se se evita a palavra, as confusões do pensamento com aquilo a que ele tem sido associado possam persistir. Parece melhor perseverar na tentativa de analisar e esclarecer as idéias um tanto vagas e lamacentas comumente designadas pela palavra "experiência", uma vez que não é improvável que neste processo possamos chegar a alguma coisa de fundamental importância para a teoria do conhecimento.

Uma certa dificuldade com relação ao uso das palavras é inevitável aqui, como em todas as investigações filosóficas. Os significados das palavras comuns são vagos, flutuantes e ambíguos, como a sombra projetada por um lampião tremulante numa noite de vento; todavia, no núcleo desse remendo incerto de significado, podemos encontrar algum conceito preciso para o qual a filosofia requer um nome. Se escolhermos um novo termo técnico, a conexão com o pensamento ordinário será obscurecida e o esclarecimento do pensamento ordinário será retardado; mas se usarmos a palavra comum com uma nova significação precisa, pode parecer que estamos indo contra o uso e podemos confundir os pensamentos do leitor com associações irrelevantes. É impossível estabelecer uma regra para evitar estes perigos opostos; algumas vezes será melhor introduzir um novo termo técnico, algumas vezes será melhor polir a palavra comum até que ela se torne apropriada para os propósitos técnicos. No caso da "experiência", o último caminho parece preferível, já que o processo real de polimento da palavra é instrutivo, e as confusões de pensamento que ela cobre não podem ser dissipadas corretamente de outra maneira.

Ao investigar o ideal central incorporado na palavra "experiência", devemos estar realizando ao mesmo tempo a análise requerida para a definição de "mente" e "mental". O senso comum divide os seres humanos em almas e corpos, e a filosofica cartesiana generalizou esta divisão, classificando tudo que existe como mente ou matéria. Esta divisão é tão familiar e de uma antiguidade tão respeitável que se tornou uma parte de nossos hábitos, e dificilmente parece incorporar uma teoria. A mente é o que conhecemos desde o interior — pensamento, sentimentos e volições — enquanto a matéria é o que está no espaço exterior a nossas mentes. No entanto, quase todos os grandes filósofos a partir de Leibniz recusaram o dualismo da mente e da matéria. Muitos deles, considerando a mente como alguma coisa imediatamente dada, assimilaram-lhe o que parecia ser a "matéria", e alcançaram assim o monismo do idealista. Podemos definir um idealista como um homem que acredita que qualquer coisa que existe pode ser chamada "mental", no sentido de ter um determinado caráter, conhecido por nós por introspecção como pertencente a nossas próprias mentes. Recentemente, entretanto, esta teoria foi criticada desde vários pontos de vista. Por um lado, os homens que admitiam que

conhecemos por introspecção as coisas que têm o caráter que chamamos "mental" sugeriram que também conhecemos outras coisas que não têm esse caráter. Por outro lado, William James e os realistas americanos sugeriram que não existe nenhum caráter específico às coisas "mentais", mas que as coisas que são chamadas mentais são idênticas às coisas que são chamadas físicas, sendo a diferença unicamente uma diferença de contexto e arranjo.

Temos assim três opiniões a considerar. Há em primeiro lugar aqueles que negam que exista um caráter chamado "mental" que é revelado na introspecção. Estes homens podem ser chamados "monistas neutrais", porque, enquanto rejeitam a divisão do mundo em mente e matéria, não dizem "toda a realidade é a mente" nem mesmo "toda a realidade é a matéria". A seguir, há os "monistas idealistas", que admitem um caráter chamado "mental", e sustentam que tudo tem este caráter. A seguir, há os "dualistas", que sustentam que existe tal caráter, mas que existem coisas que não o possuem. De modo a se decidir por uma destas visões, é necessário decidir se se significa alguma coisa pela palavra "mental"; e esta investigação nos leva de volta ao significado da "experiência".

Quando consideramos o mundo sem o conhecimento e a ignorância que a filosofia ensina, parece que vemos que ele contém uma quantidade de coisas e pessoas, e que algumas das coisas são "experienciadas" por algumas pessoas. Um homem pode experienciar coisas diferentes em tempos diferentes, e homens diferentes podem experienciar coisas diferentes ao mesmo tempo. Algumas coisas, tais como o interior da terra ou o outro lado da lua, nunca são experienciadas por ninguém, mas acredita-se existirem. As coisas que se diz que um homem experiencia são as coisas que estão dadas na sensação, seus próprios pensamentos e sentimentos (pelo menos na medida em que ele é consciente deles), e talvez (apesar de que neste ponto o senso comum poderia hesitar) os fatos que ele chega a conhecer pelo pensamento. Em qualquer momento dado, existem determinadas coisas das quais um homem é "consciente", determinadas coisas que estão "diante de sua mente". Ora, embora seja muito difícil definir a "consciência", não é de modo algum difícil dizer que sou consciente de tais e tais coisas. Se sou questionado, posso responder que sou consciente disto, daquilo, daquilo outro, e assim por diante através de uma coleção heterogênea de objetos. Se descrevo estes objetos, posso *obviamente* descrevê-los erradamente; portanto não posso comunicar com certeza a outra pessoa quais são as coisas das quais sou consciente. Mas se falo *comigo* mesmo e denoto-as pelo que se pode chamar "nomes próprios", ao invés de por palavras descritivas, não posso estar errado. Durante o tempo em que os nomes que uso realmente são nomes nesse momento, isto é, estão nomeando coisas para mim, nesse tempo as coisas devem ser objetos dos quais sou consciente, uma vez que de outro modo as palavras seriam sons carentes de significado, não nomes de coisas. Existe assim em qualquer momento dado uma determinada reunião de objetos para a qual eu poderia, se escolhesse, dar nomes próprios; estes são os objetos de minha "consciência", os objetos "diante de minha mente", ou os objetos que estão no interior de minha "experiência" presente.

Existe uma determinada unidade em "minha experiência presente", que é importante de se perceber porém difícil de analisar. Se assumíssemos que "eu" sou o mesmo em um momento como em outro, poderíamos supor que "minha experiência presente" poderia ser definida como toda a experiência que "eu" tenho "agora". Mas de fato verificaremos que "eu" e "agora", na ordem do conhecimento, devem ser definidos em termos de "minha experiência presente", ao invés de ser o contrário. Além disso, não podemos definir "minha experiência presente" como "toda a experiência contemporânea a *isto*" (onde *isto* é alguma parte real daquilo que agora experiencio), já que assim se ignoraria a possibilidade de outra experiência além da minha. Nem podemos defini-la como "toda a experiência que experiencio como contemporânea a *isto*", uma vez que se excluiria aquela parte de minha experiência da qual não me torno introspectivamente consciente. Penso que deveremos dizer que "ser experienciadas juntas" é uma relação entre coisas experienciadas, que pode ela mesma ser experienciada, por exemplo quando nos tornamos conscientes de duas coisas que estamos vendo juntas, ou de uma coisa vista e uma coisa ouvida simultaneamente. Tendo chegado a saber deste modo o que se significa por "ser experienciadas juntas", podemos definir "meus conteúdos presentes da experiência" como "todas as coisas experienciadas juntas com *isto*", onde *isto* é alguma coisa experienciada selecionada pela atenção. Retornaremos a este tópico em várias ocasiões subseqüentes.

Não propus até agora tentar uma análise lógica da "experiência". Até agora, desejei considerar sua extensão, seus limites, seu prolongamento no tempo, e as razões para não considerá-la abrangendo tudo. Estes tópicos podem ser resolvidos discutindo-se sucessivamente as seguintes questões: (1) as sensações fracas e periféricas estão incluídas na "experiência"? (2) todas ou quaisquer de nossas crenças presentes e verdadeiras estão incluídas na "experiência" presente? (3) "experienciamos" as coisas passadas que lembramos? (4) como chegamos a saber que o grupo de coisas que agora eexperienciamos não abrange tudo? (5) por que consideramos nossas experiências presentes e passadas como sendo todas partes de *uma* experiência, a saber, da experiência que chamo "nossa"? (6) o que nos leva a acreditar que "nossa" experiência total não abrange tudo? Muitas destas questões deverão ser discutidas novamente de um modo mais completo num estágio posterior; presentemente, não as estamos discutindo em seu próprio favor, mas de modo a nos tornar familiarizados com a noção de experiência.

1. As sensações fracas e periféricas estão incluídas na "experiência"? Esta questão pode ser respondida, não somente com relação às sensações, mas também com relação aos desejos indistintos, aos pensamentos confusos e a qualquer outra coisa que não esteja no foco da atenção; mas para propósitos ilustrativos, o caso da sensação, que é o mais simples, pode ser suficiente. Para fins de clareza, consideremos o campo da visão. Normalmente, se estamos prestando atenção em alguma coisa vista, prestamos atenção naquilo que está no centro do campo, mas podemos, por um esforço de vontade, prestar atenção no que está na margem. É óbvio que, quando assim fazemos, aquilo em que prestamos atenção é indubitavelmente experienciado. Logo a questão que temos que considerar é de se a *atenção*

constitui a experiência, ou se as coisas em que não prestamos atenção são também experienciadas. Parece que devemos admitir coisas em que não prestamos atenção, pois a atenção é uma seleção entre objetos que estão "diante da mente", e portanto pressupõe um campo mais vasto, constituído de alguma maneira menos exclusiva, a partir do qual a atenção escolhe o que deseja. Nos casos, entretanto, em que, apesar das condições físicas que se poderia supor produzirem uma sensação, nenhuma sensação parece existir, como por exemplo quando falhamos em ouvir um som indistinto que ouviríamos se nossa atenção estivesse voltada para ele, pareceria que não existe nenhuma "experiência" correspondente; em tais casos, apesar da existência física do estímulo sonoro, não parece existir nenhuma resposta "mental" existente.

2. Nossa vida mental é amplamente constituída de crenças, e do que nos contentamos em chamar "conhecimento" de "fatos". Quando falo de um "fato", significo a espécie de coisa que se expressa pela frase "aquela tal e tal coisa é o caso". Um "fato" neste sentido é alguma coisa diferente de uma coisa sensível existente; é a espécie de objetos com relação à qual temos uma *crença,* expressa numa proposição. A questão que estou formulando agora não é se o acreditar é experienciado, pois isto considero ser o óbvio; a questão é se os fatos com relação aos quais as crenças são dirigidas são algumas vezes experienciados. É imediatamente óbvio que muitos dos fatos que consideramos estar no interior de nosso conhecimento não são experienciados. Não experienciamos que a terra gira ao redor do sol ou que Londres tem 6 milhões de habitantes, ou que Napoleão foi derrotado em Waterloo. Penso, entretanto, que alguns fatos são experienciados, notadamente aqueles que vemos por nós mesmos, sem confiar seja em nosso próprio raciocínio de fatos prévios, seja no testemunho de outras pessoas. Estes fatos "primitivos", que são conhecidos por nós através de um discernimento imediato tão luminoso e indubitável como aquele do sentido, deve, se não estou enganado, ser incluído na matéria original da experiência. Sua importância na teoria do conhecimento é muito grande, e teremos a oportunidade de considerá-los de modo bastante completo na continuação.

3. Experienciamos agora coisas passadas de que nos lembramos? Não podemos obviamente discutir esta questão adequadamente sem uma consideração da psicologia da memória. Mas, num modo breve e preliminar, pode-se dizer alguma coisa para indicar uma conclusão afirmativa. Em primeiro lugar, não devemos confundir a verdadeira memória com as imagens presentes de coisas passadas. Posso chamar agora para diante de minha mente uma imagem de um homem que vi ontem; a imagem não está no passado, e certamente a experiencio agora, mas a própria imagem não é memória. A lembrança refere-se a alguma coisa que se sabe estar no passado; ao que vi ontem, não à imagem que chamo agora. Mas mesmo quando a imagem presente foi posta de lado como irrelevante, permanece ainda uma distinção entre o que se pode chamar memória "intelectual" e o que se pode chamar memória "sensitiva". Quando sei simplesmente "que vi Jonas ontem", isto é a memória intelectual; meu conhecimento é de um desses "fatos primitivos" que consideramos no parágrafo precedente. Mas na memória imediata

de alguma coisa que acaba de acontecer, a própria coisa parece permanecer na experiência, apesar do fato de se saber que ela não mais está presente. Quanto tempo esta espécie de memória pode durar, não professo saber; mas ela pode certamente durar o tempo suficiente para nos tornar conscientes de um lapso de tempo decorrido desde que a coisa lembrada estava presente. Desta forma parece que as coisas passadas podem tomar parte da experiência presente de dois modos diferentes.

A conclusão de que as coisas passadas são experienciadas na memória pode ser reforçada considerando-se a diferença entre passado e futuro. Através da predição científica, podemos chegar a conhecer, com maior ou menor probabilidade, muitas coisas acerca do futuro, mas todas essas coisas são *inferidas:* nenhuma delas é conhecida imediatamente. Nem mesmo conhecemos imediatamente o que significamos pela palavra "futuro": o futuro é essencialmente aquele período de tempo em que o presente será passado. "Presente" e "passado" são dados na experiência, e o "futuro" é definido em termos deles. A diferença entre passado e futuro, desde o ponto de vista da teoria do conhecimento, consiste exatamente no fato de que o passado é em parte experienciado agora, enquanto o futuro ainda reside totalmente fora da experiência.

4. Como chegamos a saber que o grupo de coisas agora experienciadas não abrange tudo? Esta questão origina-se naturalmente daquilo que se acaba de dizer concernente ao futuro, pois nossa crença de que existirá um futuro é exatamente uma dessas crenças que nos leva para além da experiência presente. Não se trata, contudo, de uma dessas crenças muito indubitável; não temos nenhuma excelente razão para nos sentirmos seguros de que existirá um futuro, ao passo que algumas das maneiras em que a realidade deve transcender a experiência presente parecem tão certas quanto qualquer conhecimento.

Esta é uma questão de grande importância, já que nos introduz por completo no problema de como o conhecimento pode transcender a experiência pessoal. No presente, contudo, não estamos preocupados com o *todo* de nossa experiência individual, mas somente com a experiência de um dado momento. À primeira vista, poderia parecer como se a experiência de cada momento devesse ser uma prisão para o connhecimento daquele momento, e como se seus limites devessem ser os limites de nosso mundo presente. Cada palavra que agora entendemos deve ter um significado que cai no interior de nossa experiência presente; nunca podemos apontar para um objeto e dizer: "*Isto* reside fora de minha experiência presente". Não podemos saber qualquer coisa particular a menos que ela tome parte em nossa experiência presente; logo poderia ser inferido que não podemos saber que existem coisas particulares que residem fora da experiência presente. Supor que podemos saber isto, poder-se-ia dizer, é supor que podemos saber o que não sabemos. Nesta base, podemos ser estimulados para um agnosticismo modesto com relação a tudo que resida fora de nossa consciência momentânea. É verdade que tal visão não é comumente defendida nesta forma extrema; mas os princípios do solipsismo e da mais antiga filosofia empírica pareceriam, se aplicados rigorosamente, reduzir o conhecimento de cada momento à estreita área da experiência daquele momento.

Existem duas respostas complementares a esta teoria. Uma é empírica, e consiste em apontar que de fato não conhecemos nada mais do que a teoria supõe; a outra é lógica, e consiste em apontar uma falácia na inferência que a teoria obtém a partir dos dados. Comecemos com a refutação empírica.

Uma das refutações empíricas óbvias deriva-se do conhecimento de que esquecemos alguma coisa. Quando, por exemplo, tentamos lembrar o nome de uma pessoa, podemos estar perfeitamente seguros de que o nome entrou em nossa experiência no passado, mas que apesar de todos nossos esforços ele não entrará em nossa experiência presente. Sabemos então novamente que em regiões mais abstratas existem fatos que não estão em nossa experiência presente; podemos lembrar que existem 144 entradas na tábua de multiplicação, sem lembrar todas elas individualmente; e podemos saber que existe um número infinito de fatos na aritmética, dos quais somente um número finito está agora presente em nossas mentes. Nos dois casos acima, temos certeza, mas num caso a coisa esquecida tomava parte num determinado momento de nossa experiência, enquanto no outro, o fato não experienciado é um fato matemático abstrato, não uma coisa particular que existe no tempo. Se consentimos em admitir qualquer das crenças da vida diária, tal como a de que existirá um futuro, temos obviamente uma grande extensão do que existe sem ter experienciado. Sabemos pela memória de que até agora nos tornamos constantemente conscientes, na sensação, de novos particulares não experienciados anteriormente, e que portanto através de todo o passado nossa experiência não abrangeu tudo. Se, então, o momento presente não é o último momento na vida do universo, devemos supor que o futuro conterá coisas que não experienciamos agora. Não é uma resposta dizer que, desde que essas coisas são futuras, ainda não fazem parte do universo; elas devem, em todos os tempos, ser incluídas em qualquer inventário completo do universo, que deve enumerar o que está por vir assim como o que é e o que foi. É certo, então, pelas razões acima que o mundo contém algumas coisas que não estão em minha experiência, e altamente provável que contenha uma vasta quantidade de tais coisas.

Resta mostrar a possibilidade lógica do conhecimento de que existem coisas que não estamos experienciando agora. Isto depende do fato de que podemos conhecer proposições da forma: "existem coisas que têm esta ou aquela propriedade", mesmo quando não conhecemos qualquer exemplo de tais coisas. No mundo matemático abstrato, é muito fácil encontrar exemplos. Por exemplo, sabemos que não existe nenhum número primo máximo. Mas de todos os números primos nos quais já pensamos, certamente existe um maior. Portanto existem números primos maiores do que qualquer número primo no qual já pensamos. Mas em reinos mais concretos, o mesmo é verdade: é perfeitamente possível saber que existem coisas que conheci, mas das quais agora me esqueci, embora seja obviamente impossível dar um exemplo de tais coisas. Recorramos a nosso primeiro exemplo: posso perfeitamente me lembrar que ontem eu sabia o nome da senhora à qual fui apresentado, embora hoje eu tenha esquecido o nome. Que seu nome me foi dito, é um fato que conheço, e que implica que eu conhecia uma coisa particular que não mais conheço; sei que existe tal coisa particular, mas não sei que coisa

particular ela era. Prosseguir neste tópico por mais tempo requereria uma explicação do "conhecimento por descrição", que pertence a um estágio posterior. Presentemente, contento-me em ter apontado que sabemos que existem coisas exteriores a nossa experiência presente e que tal conhecimento não levanta nenhuma dificuldade lógica.

5. Por que consideramos nossas experiências presentes e passadas como sendo todas partes de uma experiência, notadamente da experiência que chamamos "nossa"? Esta questão deve ser considerada antes que possamos avançar até a questão posterior de se podemos saber que existem coisas que transcendem o todo de "nossa" experiência. Mas em nosso estágio presente somente podemos dar-lhe uma breve consideração preliminar, tal que nos capacite a falar da experiência total de uma pessoa com alguma compreensão do que queremos dizer e de quais são as dificuldades envolvidas.

É óbvio que a *memória* é o que nos faz chamar as experiências passadas de "nossas". Não quero dizer que somente aquelas experiências das quais agora nos lembramos sejam consideradas como nossas, mas que a memória sempre produz os elos que ligam nosso presente com nosso passado. Contudo não é a memória *per se* (em si) que faz isto: é a memória de uma certa espécie. Se lembrarmos simplesmente de algum objeto externo, a experiência está no presente, e ainda não existe nenhuma razão para assumir a experiência passada. Seria logicamente possível lembrar de um objeto que nunca experienciamos; com efeito, não é de modo algum certo que isto não ocorra algumas vezes. Podemos ouvir as batidas de um relógio, por exemplo, e nos tornar conscientes de que ele já bateu várias vezes antes que o notássemos. Talvez, neste caso, tenhamos experienciado realmente as primeiras batidas como elas ocorreram, mas não nos podemos lembrar de assim o ter feito. Logo o caso serve para ilustrar uma diferença importante, notadamente a diferença entre lembrar um evento exterior e lembrar nossa experiência do evento. Normalmente, quando lembramos um evento, lembramos também nossa experiência dele, mas as duas são memórias diferentes, como é mostrado pelo caso das batidas do relógio. A memória que prolonga nossa personalidade recuando-a no tempo é a memória de nossa experiência, não simplesmente das coisas que experienciávamos. Quando podemos lembrar a experiência de alguma coisa, incluímos a experiência lembrada em nossa experiência de uma pessoa. Assim somos levados a incluir também qualquer experiência que lembrávamos naquele período anterior, e recuar assim, hipoteticamente, até a infância mais longínqua. Da mesma forma hipotética, dilatamos nossa personalidade adiantando-a no tempo até todas as experiências que lembrarão nossas experiências presentes direta ou indiretamente.[1] Por esta extensão da experiência presente numa série de experiências ligadas pela memória, incluímos em nossa própria experiência total todos aqueles particulares, dos quais falamos em nosso último item,

[1] Na linguagem da lógica das relações, se M é a relação "lembrança", N a soma de M e sua inversa, e x é qualquer momento da experiência, a experiência total à qual x pertence são todos os momentos da experiência que tem com x a relação N^*. Cf. *Principia Mathematica*, *90.

que se sabe terem existido, embora não tomem parte da experiência presente; e no caso de que o tempo continuasse além do momento presente, incluiríamos também aquelas experiências futuras que estarão relacionadas com nosso presente como nosso presente está relacionado com nosso passado.

6. O que nos leva a acreditar que "nossa" experiência total não abrange tudo? Esta é a questão do solipsismo: que razão temos para acreditar que exista alguma coisa ou que existirá, exceto o que toma parte em nossa experiência total no sentido explicado no parágrafo precedente?

O argumento lógico pelo qual mostramos que é *possível* conhecer a existência de coisas que são exteriores à experiência presente aplica-se, sem modificação, à existência de coisas que se encontram fora de nossa experiência *total*. Portanto a única questão que temos que considerar é se, em termos de uma questão de fato empírica, conhecemos alguma coisa que prova a existência de tais coisas. Nas regiões da lógica abstrata e da matemática, é fácil, por meio dos mesmos exemplos que usamos anteriormente, *provar* que existem fatos que não tomam parte em nossa experiência total. Parece certo que não pensaremos em mais do que um número finito de fatos aritméticos no curso de nossas vidas, e sabemos que o número total de fatos aritméticos é infinito. Se se pensar que este exemplo é inconclusivo, com base em que talvez sobrevivamos à morte e de que nos tornamos mais interessados na aritmética daqui em diante, o exemplo que segue verificar-se-á ser mais inflexível. O número de funções de uma variável real é infinitamente maior do que o número de momentos do tempo. Portanto, mesmo que levássemos toda a eternidade pensando numa nova função a cada instante, em qualquer número finito ou em qualquer número infinito pequeno de novas funções a cada instante, existiria ainda assim um número infinito de funções nas quais não teríamos pensado, e portanto existiria um número infinito de fatos acerca dessas funções que nunca entraria em nossa experiência. É certo portanto que existem fatos matemáticos que não entram em nossa experiência total.

Com relação aos particulares existentes, nenhum argumento tão cogente, pelo que sei, pode ser produzido. Supomos naturalmente que os corpos das outras pessoas são habitados por mentes mais ou menos parecidas às nossas, que experienciam prazeres e dores, desejos e aversões, das quais não temos nenhuma consciência direta. Mas embora suponhamos naturalmente isto, e embora nenhuma razão pode ser alegada para acreditar que nossa suposição esteja errada, ainda assim pareceria não existir nenhuma razão *conclusiva* para acreditar que não esteja errada. Sem a garantia da experiência direta, exatamente o mesmo grau de dúvida liga-se ao interior da terra, ao outro lado da lua, e aos inúmeros fatos físicos que habitualmente assumimos. Se existe uma boa razão para acreditar em qualquer dessas coisas, ela deve derivar-se da indução e da causalidade por um processo complicado que não estamos no momento numa posição de considerar. No momento presente, assumamos como hipótese de trabalho a existência de outras pessoas e de fatos físicos não percebidos. De tempo em tempo reconsideraremos esta hipótese, e no fim estaremos numa situação de resumir a evidência com relação a sua verdade. Presentemente, devemos contentar-nos com as conclusões: (a)

de que não existe nenhuma razão lógica contrária a ela, (b) de que no mundo lógico certamente existem fatos que não experienciamos, (c) de que a assunção do senso comum de que existem particulares que não experienciamos verificou-se ser totalmente bem sucedida como hipótese de trabalho, e de que não existe nenhum argumento de qualquer espécie ou tipo contrário a ela.

A conclusão a que fomos conduzidos pela discussão acima é que algumas das coisas no mundo, mas não todas, são reunidas em qualquer momento dado de minha vida consciente em um grupo que se pode chamar "minha experiência presente"; que este grupo engloba coisas que existem agora, coisas que existiram no passado, e fatos abstratos; também que em minha experiência de uma coisa, alguma coisa mais do que a simples coisa está envolvida, e pode ser experienciada na memória; que desta forma um grupo total de minhas experiências através do tempo pode ser definido em termos de memória, mas que este grupo, como o grupo momentâneo, certamente não contém todos os fatos abstratos, e parece não conter todos os particulares existentes, e em especial não contém a experiência que acreditamos estar associada aos corpos das outras pessoas.

Devemos considerar agora qual é análise de "experienciar", isto é, qual é o vínculo que combina determinados objetos num grupo que forma uma experiência momentânea. Devemos considerar aqui em primeiro lugar a teoria que chamamos "monismo neutro", devidda a William James; pois as questões levantadas por esta teoria são tão fundamentais que, a menos que tenham sido respondidas de um modo ou de outro, nenhum progresso maior pode ser efetuado.

II. Monismo Neutro

"Monismo neutro" — enquanto oposto a monismo idealista e a monismo materialista — é a teoria em que as coisas comumente tidas como mentais e as coisas comumente tidas como físicas não diferem com relação a qualquer propriedade intrínseca possuída por um conjunto e não possuída pelo outro, mas diferem unicamente com relação ao arranjo e ao contexto. A teoria pode ser ilustrada por comparação a uma lista postal, na qual os mesmos nomes aparecem duas vezes; uma vez na ordem alfabética e outra vez na ordem geográfica; podemos comparar a ordem alfabética com a mental, e a ordem geográfica com a física. As afinidades de uma coisa dada são bastante diferentes nas duas ordens, e suas causas e efeitos obedecem a leis diferentes. Dois objetos podem estar ligados no mundo mental pela associação de idéias, e no mundo físico pela lei de gravidade. O contexto total de um objeto é tão diferente na ordem mental daquilo que ele é na ordem física que se pensa que o próprio objeto está duplicado, e na ordem mental é chamado uma "idéia", a saber a idéia do mesmo objeto na ordem física. Mas esta duplicação é um engano: as "idéias" das cadeiras e das mesas são idênticas às cadeiras e às mesas, mas são consideradas em seu contexto mental, não no contexto da física.

Exatamente como todo homem na lista tem dois tipos de vizinhos, a saber os vizinhos alfabéticos e os vizinhos geográficos, assim também todo objeto repousará na interseção de duas séries causais com leis diferentes, a saber a série mental e a série física. Os "pensamentos" não são diferentes em substância das "coisas"; o fluxo de meus pensamentos é um fluxo de coisas, notadamente das coisas em que comumente se diz que estou pensando; o que faz com que ele seja chamado um fluxo de *pensamentos* é simplesmente serem as leis de sucessão diferentes das leis físicas. Em minha mente, César pode chamar Carlos Magno, enquanto que no mundo físico os dois estão muitíssimo separados. A dualidade total da mente e da matéria, de acordo com esta teoria, é um erro; existe uma única espécie de *estofo (stuff)* do qual o mundo é feito, e chama-se este estofo de mental num arranjo, de físico no outro.[2]

Algumas posições podem servir para tornar mais clara esta posição. Mach diz:

"Aquele abismo entre a investigação física e a psicológica, existe conseqüentemente só para o estereotipado método habitual de observação. Uma cor é um objeto físico enquanto considerarmos sua dependência de sua fonte luminosa, das outras cores, do calor, do espaço e assim por diante. Entretanto, com relação à sua dependência da retina... ela se torna um objeto psicológico, uma sensação. Não é o objeto, mas a direção de nossa investigação, que é diferente nos dois domínios [*op. cit., p. 14*].

"O fato primário não é o *eu*, o ego, mas os elementos (as sensações). Os elementos *constituem* o *eu*. *Eu* tenho a sensação verde, significa que o elemento verde ocorre num complexo dado de outros elementos (as sensações, as lembranças). Quando *eu* deixo de ter a sensação verde, quando eu morrer, então os elementos não mais ocorrem em seu modo habitual, costumeiro de associação. Isso é tudo. Deixou de existir unicamente uma unidade ideal, mental e econômica, não uma unidade real.

"Se um conhecimento da conexão dos elementos não nos for suficiente, e perguntarmos, *quem* possui esta conexão de sensações, *quem* experiencia as sensações, então sucumbiríamos ao hábito de subsumir todo elemento (toda sensação) sob algum complexo não analisado [pp. 19-20].

"Os corpos não produzem sensações, mas complexos de sensações (complexos de elementos) constituem os corpos. Se para o físico os corpos parecem as existências reais duradouras, enquanto as sensações são consideradas simplesmente como seus evanescentes, o físico se esquece de que o transitório mostra na assunção de tal perspectiva que todos os corpos nada mais são do que símbolos-pensados para os complexos de sensações (complexos de elementos) [p. 22].

[2] Para enunciados desta teoria, ver William James, *Essays in Radical Empiricism* (Longmans, 1912), especialmente o primeiro destes ensaios, "A 'Consciência' Existe?". Ver também Mach, *Analysis of the Sensations* (Chicago, 1897; o original foi publicado em 1886). A teoria de Mach parece ser substancialmente a mesma que a teoria de James; mas pelo que sei, James não se refere a ele nesta questão, de tal forma que deve ter chegado a suas conclusões independentemente de Mach. A mesma teoria é defendida nos trabalhos de Perry: *Present Philosophical Tendencies* e *The New Realism* (1912).

"Para nós, portanto, o mundo não é composto de entidades misteriosas que por interação com outra entidade igualmente misteriosa, o ego, produz as sensações que são acessíveis isoladamente. Para nós, as cores, os sons, os espaços, os tempos, . . ., são os elementos fundamentais, cuja conexão dada é nossa tarefa investigar" [p. 23].

Mach chega a suas opiniões através da física. James, cujas opiniões são essencialmente as mesmas, chega a elas através da psicologia. Em sua *Psicologia* elas ainda não podem ser encontradas, embora exista alguma aproximação a elas. Os vários artigos que contêm as opiniões que agora nos interessam estão reunidos no livro póstumo chamado *Essays in Radical Empiricism (Ensaios em Empirismo Radical).* Espero que as citações que seguem sirvam para deixar claro quais são estas opiniões.

"A consciência", diz James, "é o nome de uma não-entidade, e não tem direito a um lugar entre os primeiros princípios. Aqueles que ainda aderem a ela estão aderindo a um mero eco, o fraco rumor deixado pela 'alma' desaparecida no ar da filosofia. Nos últimos vinte anos[3] suspeitei da 'consciência' enquanto uma entidade. Nos últimos sete ou oito anos, sugeri sua não-existência aos meus alunos e tentei dar-lhes seu equivalente pragmático em realidades da experiência. Parece-me que a hora é oportuna para descartá-la aberta e universalmente.

"Negar abruptamente que a 'consciência' existe parece tão absurdo à primeira vista — pois inegavelmente existem 'pensamentos' — que temo que alguns leitores se recusem a me seguir. Seja-me permitido explicar então imediatamente que, o que quero é negar que a palavra representa uma entidade, e insitir mais enfaticamente que ela representa uma função. Quero dizer que não existe estofo primitivo ou qualidade de ser, opostos aos que constituem os objetos materiais, a partir dos quais nossos pensamentos dos objetos materiais sejam constituídos; mas existe uma função na experiência que os pensamentos desempenham e para cuja realização essa qualidade do ser é invocada. Essa função é *conhecer* [pp. 2-4].

"Minha tese é que se começarmos com a suposição de que existe uma única matéria-prima ou um único estofo no mundo, um estofo do qual todas as coisas são compostas, e se chamarmos tal estofo 'experiência pura', então o conhecer pode facilmente ser explicado como uma espécie particular de relação mútua entre estofos, relação esta em que podem entrar partes da experiência pura; um de seus 'termos' torna-se o sujeito ou o portador do conhecimento, o que conhece; o outro torna-se o objeto conhecido [p. 4].

Após explicar a perspectiva de que a experiência contém uma oposição radical entre o sujeito e o objeto, visão esta que ele rejeita, prossegue:

"Ora, meu ponto de vista é exatamente o oposto deste. *Acredito que a experiência não tem tal duplicidade interna; e a separação dela em consciência e conteúdo não se efetua por meio de subtração mas por meio de adição* — a adição a uma parte concreta dada da experiência de outros conjuntos de experiências, em

[3] Este artigo foi publicado pela primeira vez em 1904.

conexão com os quais rigorosamente seu uso ou função pode ser de dois tipos diferentes. A tinta servirá também aqui como ilustração. Num pote de uma loja de tintas, juntamente com outras tintas, ela serve em sua totalidade como algo vendável. Espalhada numa tela, com outras tintas ao seu redor, ela representa ao contrário um traço numa pintura e desempenha uma função espiritual. Dessa mesma maneira, uma porção não separada da experiência, tomada num contexto de associados, representa o papel do que conhece, de um estado da mente, da 'consciência'; enquanto num contexto diferente a mesma porção não separada da experiência representa a parte de uma coisa conhecida, de um 'conteúdo' objetivo. Numa palavra, num grupo ela figura como um pensamento, em outro grupo como uma coisa. E, desde que ela possa figurar em ambos os grupos simultaneamente, temos todo o direito de falar dela como algo subjetivo e objetivo ao mesmo tempo [pp. 9-10; o grifo está no original].

"A consciência conota uma espécie de relação externa e não denota um estofo especial ou maneira de ser. *A peculiaridade de nossas experiências, de que suas qualidades 'conscientes' são invocadas para explicar o fato de que nossas experiências não somente são, mas também são conhecidas, é melhor explicada pelas relações — estas também sendo experiências — de umas experiências com relação às outras* [p. 25; o grifo está no original].

James explica, poucas páginas depois, que uma imagem vívida do fogo ou da água é exatamente tão verdadeiramente quente ou molhada quanto o fogo físico ou a água física. "A distinção", diz ele, "reside no fato de que o fogo e a água imaginados não são operantes causalmente como o fogo e água 'reais'. O fogo mental é o que não queimará gravetos reais; a água mental é a que não apagará necessariamente (embora possa) mesmo um fogo mental. As facas mentais podem ser afiadas, mas não cortarão a madeira real [p. 33].

"O ponto central da teoria da experiência-pura é que 'exterior' e 'interior' são nomes para dois grupos nos quais ordenamos as experiências de acordo com o modo pelo qual elas agem sobre suas vizinhas. Qualquer 'conteúdo', tal como *duro,* digamos, pode ser designado a qualquer um dos grupos" [p. 139].

Finalmente ele chega à alegação da certeza introspectiva da consciência. Mas sua libertação introspectiva não é a usual. Em si próprio, diz ele, "o fluxo do pensamento (que eu reconheço enfaticamente como um fenômeno) é somente um nome negligente para aquilo que, quando examinado, revela-se a si mesmo consistindo principalmente no fluxo de minha respiração. O 'eu penso', que Kant dizia dever estar apto a acompanhar todos meus objetos, é o 'eu respiro' que presentemente os acompanha. Existem outros fatos internos ao lado da respiração. . . e estes incrementam as vantagens da 'consciência' desde que esta última seja sujeitada à percepção imediata; mas a respiração (que sempre foi o original do 'espírito'), dirigindo-nos para o exterior, pelas narinas e ventas, é, estou persuadido, a essência a partir da qual os filósofos construíram a entidade conhecida por eles como consciência" [p. 37].

Para entender a teoria de James, é necessário considerar mais detalhadamente sua caracterização de "conhecer". Ele não chama "conhecer" à simples

visão, audição ou geralmente sensação. Em todos os casos em que aqueles que sustentam uma teoria diferente diriam termos conhecimento *direto,* não existe em absoluto, na perspectiva de James, conhecimento, mas simplesmente a presença da própria coisa como um dos constituintes da mente que se supõe erroneamente conhecer a coisa. Conhecer, segundo ele, é uma relação exterior entre duas porções de experiência, que consiste no fato de que uma delas conduz à outra por meio de alguns intermediários. A seguinte ilustração apresenta apropriadamente sua caracterização de conhecer:

"Suponha-se que eu esteja sentado aqui em minha biblioteca em Cambridge, a dez minutos do 'Memorial Hall', e suponha-se que eu esteja pensando verdadeiramente nesse último objeto. Minha mente pode ter diante de si somente um nome ou pode ter uma imagem clara ou ainda pode ter uma imagem bastante indistinta do hall, mas tais diferenças intrínsecas na imagem não fazem diferença alguma em sua função cognitiva. Certos fenômenos *extrínsecos,* experiências especiais de conjunção, são o que conferem à imagem, seja ela o que for, seu ofício conhecedor.

"Por exemplo, se me é perguntado que hall significo através de minha imagem, e eu não posso dizer nada ou falho em apontar ou conduzir ao Delta de Harvard, ou ainda, se, sendo conduzido até lá, estou incerto de que o hall que vejo é aquele que tinha em minha mente, negar-se-ia corretamente que eu tivesse 'significado' aquele hall particular, mesmo que minha imagem mental tivesse, em algum grau, se parecido com ele. A semelhança seria considerada, nesse caso, como meramente coincidente, pois todos os tipos de coisas de uma espécie se assemelham neste mundo sem que por esta razão uma seja levada a ter conhecimento da outra.

"Por outro lado, se posso conduzir ao hall e contar sua história e usos atuais; se em sua presença sinto minha idéia, por mais imperfeita que ela possa ter sido, ter conduzido até ali e ser agora *limitada;* se os associados da imagem e os associados do hall sentido são paralelos, de tal forma que os termos de cada contexto correspondam serialmente, enquanto caminho, sendo um termo a resposta de outros termos, por que então minha alma seria profética e minha idéia deveria ser, e por consentimento comum seria, chamada cognitiva da realidade? Aquele percepto era o que eu *significava*. . .

"Nesta continuidade e corroboração, tomadas não em sentido transcendental, mas denotando definitivamente transições sentidas, *repousa tudo o que o conhecimento de um percepto por uma idéia pode possivelmente conter ou significar*" [pp. 54-56].

Observar-se-á que, segundo a caracterização acima, ele comumente deixa de "conhecer" o Memorial Hall quando o alcança; somente o "conhece" enquanto tem idéias que conduzem ou lhe permitem percebê-lo assumindo passos adequados. É, contudo, aparentemente possível considerar uma experiência como "conhecedora" de si própria em certas circunstâncias. Numa enumeração de casos, diz James:

"Tanto o conhecedor como o conhecido são:

"1. a mesma parte de experiência tomada duas vezes em diferentes contextos; ou são

"2. duas partes de experiência *real* pertencentes ao mesmo sujeito com regiões definidas de experiência conjuntiva transicional entre elas; ou

"3. o conhecido é, tanto para aquele sujeito como para qualquer outro, uma experiência *possível,* cujas transições conjuntivas, se suficientemente prolongadas; conduziriam até ele" [p. 53].

Numa ilustração posterior, diz ele:

"Chamar minha idéia presente de meu cachorro, por exemplo, cognitiva do cachorro real significa que, assim que o tecido real da experiência se constitui, a idéia é capaz de conduzir a uma cadeia de outras experiências de minha parte que se ligam por vizinhança e terminam por último nas vívidas percepções sensitivas de um corpo peludo, saltitante e que late. Estas *são* o cachorro real, a presença completa do cachorro, para meu senso comum" [p. 198].

E novamente: "Se sempre tivéssemos alcançado experiências absolutamente terminais, experiências nas quais todos nós concordássemos, que não fossem substituídas por continuações revisoras, essas experiências não seriam *verdadeiras;* elas seriam *reais,* elas simplesmente *seriam.* . . . Somente aquelas *outras* coisas que conduzissem a essas experiências através de conjunções satisfatórias seriam 'verdadeiras' " [p. 204].

Antes de prosseguir e examinar a verdade ou falsidade substancial da teoria de James, podemos observar que seu uso da palavra "experiência" é infeliz, e aponta para a mácula continuadora de uma ancestralidade idealista. Esta palavra está repleta de ambigüidade; sugere inevitavelmente um sujeito que experiencia; insinua alguma qualidade comum, "ser experienciado", em todos os constituintes do mundo, enquanto existe uma razão para acreditar que nenhuma qualidade comum tal como essa deva ser encontrada. Esta palavra é abandonada pelo Professor Perry, cujos capítulos acerca de "Uma teoria realista da mente" e de "Uma teoria realista do conhecimento" [4] dão uma descrição admirável da hipótese de James-Mach. Todavia, mesmo em sua caracterização, como no todo da doutrina, parece possível detectar a influência inconsciente de um hábito idealista da mente, persistindo involuntariamente após as opiniões em que ele estava baseado terem sido abandonadas. Mas deixar-se-á claro isto através de um exame detalhado das bases a favor e contra a totalidade da teoria do monismo neutro.

Em favor da teoria, podemos observar, em primeiro lugar e principalmente, a simplificação bastante notável que ela introduz. Que as coisas dadas na experiência sejam de duas espécies fundamentalmente diferentes, mentais e físicas, é muito menos satisfatório a nossos desejos intelectuais do que o fato de que o dualismo seja meramente aparente e superficial. A navalha de Ockham, *"entia non multiplicanda praeter necessitatem"* [não se devem multiplicar os seres sem necessidade], que eu consideraria como a máxima metodológica suprema do filosofar,

[4] Capítulos XII e XIII de *Present Philosophical Tendencies.*

prescreve a teoria de James como preferível ao dualismo se se puder provavelmente fazer com que ela explique os fatos. Ora, a "matéria", que se supunha no tempo de Descartes ser um dado óbvio, tornou-se, agora, sob a influência das hipóteses científicas, uma construção supra-sensível remota, ligada sem dúvida aos sentidos, mas somente através de uma longa cadeia de inferências intermediárias. O que está imediatamente presente aos sentidos, embora obviamente de algum modo pressuposto na física, estuda-se antes na psicologia do que na física. Assim parece que temos aqui, nos sentidos, uma base neutra, uma linha divisória de águas, da qual podemos passar ou para a "matéria" ou para a "mente", segundo a natureza dos problemas que escolhemos levantar. [5]

O *status* ambíguo do que está presente nos sentidos é ilustrado pelas dificuldades que envolvem a noção de "espaço". Não pretendo tentar agora uma solução destas dificuldades; desejo unicamente torná-las palpáveis, para que não pareça que o espaço proporciona uma distinção clara entre o material e o mental. Ainda se pensa algumas vezes que a matéria pode ser definida como "o que está no espaço", mas tão logo se examine o "espaço", verifica-se ser ele incrivelmente ambíguo, mutável e incerto. O todo infinito dado *a priori* de Kant, que expressa simplesmente nossas crenças naturais sempre que as difíceis desintegrações da análise escapam de nossas memórias, sofreu uma série de abalos destruidores desde as mais diversas direções. Os matemáticos construíram uma multiplicidade de espaços possíveis, e mostraram que muitos esquemas lógicos seriam apropriados aos fatos empíricos. A lógica mostra que o espaço não é "*o* objeto da geometria", uma vez que um número infinito de objetos satisfazem qualquer espécie dada de geometria. A psicologia desembaraça as contribuições de vários sentidos para a construção do espaço, e revela o espaço da física, que abrange tudo, ser o resultado de muitas correlações empiricamente familiares. Assim a psicologia apropria-se do espaço da experiência real, a lógica apropria-se do espaço da geometria, e deixa-se o espaço da física parado entre eles na humilde vestimenta de uma hipótese de trabalho. Não é no "espaço", portanto, que podemos encontrar um critério para distinguir o mental e o físico.

Uma grande parte do argumento em favor do monismo neutro, tal como é enunciado por seus defensores, consiste numa polêmica contra a perspectiva de que conhecemos o mundo exterior por meio de "idéias", que são mentais. Considerarei esta passagem na próxima parte; no momento, desejo somente dizer que, no que diz respeito à oposição a esta perspectiva, concordo com o monismo neutro. Não penso que, quando um objeto é conhecido por mim, exista em minha

[5] A neutralidade da sensação na filosofia ortodoxa pode ser ilustrada pela seguinte citação do *Manual of Psychology* do Professor Stout, p. 133: "Se compararmos a cor *vermelha* enquanto uma qualidade de um objeto material com a cor *vermelha* enquanto uma qualidade da sensação correspondente, verificaremos que o vermelho enquanto imediatamete percebido é um atributo comum a ambas. A diferença reside nas diferentes relações nas quais o vermelho entra nos dois casos. Como uma qualidade da coisa, ele é considerado em relação às outras qualidades da coisa — seu tamanho, textura, sabor, odor, etc. Como um estado físico, ele é considerado como uma modificação peculiar da consciência do percipiente, em relação ao fluxo geral de sua vida mental". Parece existir nesta passagem uma aceitação, com relação à sensação, das doutrinas do monismo neutro que o Professor Stout geralmente estaria longe de aceitar.

mente alguma coisa que possa ser chamada uma "idéia" do objeto, cuja posse constitui meu conhecimento do objeto. Mas quando se assume isto, de modo algum se segue o monismo neutro. Ao contrário, é exatamente neste ponto que o monismo neutro se encontra em concordância com o idealismo, ao fazer uma assunção que acredito ser totalmente falsa. A assunção é que, *se alguma coisa está imediatamente presente para mim, aquela coisa deve fazer parte de minha mente.* Aqueles que sustentam as "idéias", uma vez que acreditam na dualidade entre o mental e o físico, inferem dessa assunção que somente as idéias, não as coisas físicas, podem ser imediatamente presentes para mim. Os monistas neutros, percebendo (corretamente, segundo penso) que os constituintes do mundo físico podem estar imediatamente presentes para mim, inferem que o mental e o físico compõem-se do mesmo "estofo", e são simplesmente arranjos diferentes dos mesmos elementos. Mas se a assunção for falsa, estas duas teorias opostas poderão ser falsas, como acredito serem.

Antes de tentar uma refutação do monismo neutro, podemos estreitar ainda mais a questão. Os fatos mentais não-cognitivos — o sentimento, a emoção, a volição — oferecem dificuldades *prima facie* para as quais James oferece uma resposta *prima facie.* Sua resposta poderia ser discutida e poderia ser sustentável ou insustentável. Mas como estamos preocupados com a teoria do *conhecimento,* ignoraremos a parte não-cognitiva do problema, e consideraremos somente o que é relevante para o conhecimento. É nesta esfera que sua teoria é importante para nós, e é nesta esfera que nos devemos decidir por sua verdade ou falsidade.

Além das objeções que dependem do argumento, existe uma dificuldade inicial na perspectiva de que não existe nada de cognitivo na simples presença de um objeto diante da mente. Se vejo uma mancha particular de cores, e então fecho imediatamente meus olhos, é possível pelo menos supor que a mancha de cores continua a existir enquanto meus olhos estão fechados; até aqui, James concordaria. Mas enquanto meus olhos estão abertos, a mancha de cores é um dos conteúdos de minha experiência momentânea, ao passo que quando meus olhos estão fechados, ela não o é. A diferença entre ser e não ser um dos conteúdos de minha experiência momentânea, segundo James, consiste nas relações experienciadas, principalmente causais, com outros conteúdos de minha experiência. É aqui que sinto uma dificuldade insuperável. Não consigo pensar que a diferença entre meu ver a mancha vermelha, e a mancha vermelha estar ali sem ser vista, consista na presença ou ausência de relações entre a mancha vermelha e outros objetos da mesma espécie. Parece-me possível imaginar uma mente existindo somente por uma fração de um segundo, ao ver o vermelho, e deixando de existir antes de ter alguma outra experiência. Mas tal suposição não deve, na teoria de James, ser simplesmente improvável, mas carente de significado. Segundo ele, as coisas tornam-se partes de minha experiência em virtude de determinadas relações entre si; se não existisse um sistema de coisas inter-relacionadas experienciadas por mim, não poderia existir uma única coisa experienciada por mim. Coloquemos a mesma questão de outro modo: parece evidente que, sem referência a qualquer outro conteúdo de minha experiência, no momento em que vejo o vermelho estou

familiarizado com ele, de algum modo em que não estava familiarizado antes de vê-lo, e no qual não estarei familiarizado com ele quando ele próprio deixar de estar presente na memória, por mais que eu possa ser capaz de lembrar vários fatos que me capacitariam a vê-lo novamente se assim o desejasse. Esta familiaridade que tenho com o que faz parte de minha experiência momentânea parece que merece chamar-se cognitiva, com um direito mais indestrutível do que quaisquer idéias ligadas como as que descreve James ao falar do Memorial Hall.

Retornarei à dificuldade acima, que me parece a principal objeção ao monismo neutro, quando chego a considerar como os conteúdos de minha experiência momentânea devem ser distinguidos das outras coisas; nessa conexão, a dificuldade assumirá uma forma mais geral, e levantará questões que podem ser melhor consideradas após termos lidado com várias dificuldades de detalhes.

A primeira dificuldade que parece requerer uma resposta é aquela com relação à natureza do *juízo* ou *crença,* e mais particularmente da crença errônea. A crença difere da sensação devido à natureza do que está diante da mente: se acredito, por exemplo, que "hoje é quarta-feira", não somente nenhuma sensação, mas nenhuma apresentação de qualquer espécie pode dar o mesmo conteúdo objetivo que o envolvido em minha crença. Este fato, que é completamente óbvio no exemplo acima, penso que é obscurecido pelo hábito inconsciente de frisar crenças existenciais. Diz-se que as pessoas acreditam em Deus, ou desacreditam em Adão e Eva. Mas em tais casos aquilo em que se acredita ou desacredita é que exista uma entidade que corresponda a uma descrição determinada. Isto, no que se pode acreditar ou desacreditar, é bastante diferente da entidade real (se existe alguma) que corresponde à descrição. Portanto a questão de crença é, em todos os casos, diferente em espécie da questão de sensação ou de apresentação, e o erro não é de modo algum análogo à ilusão. A ilusão é um fato, não um erro; o que é errôneo é o juízo baseado nela. Mas se acredito que hoje é quarta-feira, quando de fato hoje é terça-feira, "hoje é quarta-feira" não é um fato. Não podemos encontrar em nenhum lugar do mundo físico qualquer entidade que corresponda a esta crença. O que os idealistas disseram acerca da atividade criativa da mente, acerca das relações que são devidas a nossa síntese relacionadora, e assim por diante, parece ser verdadeiro no caso do erro; para mim, pelo menos, é impossível explicar a ocorrência da crença falsa de que hoje é quarta-feira, exceto por invocar alguma coisa que não se pode encontrar no mundo físico.

Em *The New Realism* [*O Novo Realismo*] [6] existe um ensaio chamado "Uma teoria realista da verdade e do erro", de W. P. Montague. Servirá para ilustrar o argumento, se examinarmos o que se diz do erro no curso deste ensaio.

"O verdadeiro e o falso", diz o Sr. Montague, "são respectivamente o real e o irreal, considerados como objetos de uma crença ou juízo possível" [p. 252].

Não existe nada de incomum nesta definição, no entanto ela sofre de um defeito tão simples e fundamental que é espantoso que tantos filósofos possam ter falhado em vê-lo. O defeito é que não existe uma coisa tal como o irreal, e portan-

[6] Pelo *American Six Realists,* New York e London, 1912.

to, por definição, não pode existir uma coisa tal como o falso; todavia é notório que crenças falsas ocorram. É possível, entretanto, que o Sr. Montague possa sustentar que existem coisas irreais assim como coisas reais, pois para ele o "real" é definível. Sua definição é a que segue:

"O universo real consiste no sistema espaço-tempo de existentes, juntamente com tudo que se pressupõe naquele sistema" [p. 255].

Prossegue imediatamente deduzindo sua visão do irreal:

"E como se pode considerar toda a realidade como um complexo-identidade ou uma proposição, e como cada proposição tem uma e somente uma contraditória, podemos dizer que o que resta do reino de objetos subsistentes, i. e., o irreal, deve consistir nas proposições falsas ou irrealidades, particulares ou universais, que contradizem as proposições verdadeiras que compreendem a realidade" *(ibid.)*.

Do exposto acima parece que, segundo o Sr. Montague, (1) toda realidade é uma proposição; (2) as proposições falsas subsistem assim como as verdadeiras; (3) o irreal é a classe de proposições falsas. Não podemos prosseguir neste tópico, que pertence à lógica. Mas por razões que expus em outro lugar, pareceria (1) que *nenhuma* realidade é uma proposição, embora algumas realidades sejam crenças, (2) que as proposições *verdadeiras* têm uma determinada correspondência com os fatos complexos, enquanto as proposições falsas têm uma correspondência diferente, (3) que o irreal é simplesmente o nada, e é unicamente idêntico à classe de proposições falsas no mesmo sentido em que é idêntico à classe de unicórnios simoníacos, a saber no sentido em que ambas são vazias. Segue-se que, se não for óbvio de outro modo, a crença envolve uma espécie diferente de relação com os objetos do que qualquer relação envolvida na sensação e na apresentação. O erro típico para o Sr. Montague, como para os monistas neutros em geral, é a assim chamada "ilusão dos sentidos", que, como tentarei mostrar completamente em outra ocasião, não é mais ilusória ou errônea do que a sensação normal. A espécie de erro com que todos nós estamos familiarizados na vida cotidiana, tal como se enganar no dia da semana, ou pensar que a América foi descoberta em 1066, é forçada no molde das "ilusões dos sentidos", a expensas de supor que o mundo está repleto de entidades tais como "a descoberta da América em 1066" — ou em qualquer ano que a ignorância das crianças em idade escolar possa supor possível.

Uma dificuldade posterior, não totalmente desligada da dificuldade acerca do erro, diz respeito ao pensamento das entidades não-temporais, ou à crença nos fatos que são independentes do tempo. Qualquer que possa ser a análise correta da crença, é evidente que existem épocas em que estou acreditando que dois mais dois são quatro, e outras vezes em que não estou pensando nesse fato. Ora, se adotarmos a visão de que não existe nenhum elemento especificamente mental no universo, deveremos sustentar que "2 + 2 = 4" é uma entidade que existe naqueles momentos do tempo em que alguém está acreditando nela, mas não nos outros momentos. É entretanto muito difícil conceber um fato abstrato desta espécie que realmente exista em determinadas épocas. Nenhum particular temporal é um

constituinte desta proposição; logo parece possível que, exceto através do intermédio de algum particular temporal estranho, ela adquira em determinados momentos aquela relação especial que está envolvida em seu ser algumas vezes pensada e algumas vezes não. Trata-se, é claro, simplesmente de outra forma da mesma dificuldade a que seremos compelidos, se adotarmos o monismo neutro, a atribuir eficácia causal a esse fato abstrato intemporal naqueles momentos em que estamos crendo nele. Por estas razões, parece quase inevitável sustentar que minha crença em 2 + 2 = 4 envolve um particular temporal não envolvido no objeto de minha crença. E o mesmo argumento, palavra por palavra, aplica-se também às apresentações quando seus objetos não são particulares temporais.

Um problema análogo origina-se com relação à memória. Se lembro agora de alguma coisa que aconteceu uma hora atrás, o evento presente, a saber, minha lembrança, não pode ser numericamente idêntico ao evento de uma hora atrás. Se, então, minha experiência presente não envolve nada além do objeto experienciado, o evento que se diz que lembro não pode ele próprio ser o objeto experienciado quando o lembro. O objeto experienciado deve ser alguma coisa que se pudesse chamar uma "idéia" do evento passado. Entretanto, com relação a isto, se o tomarmos (como deveríamos fazer) como aplicável a *toda* memória, parecem existir as mesmas objeções que existem com relação à doutrina de que todos os contatos com os objetos exteriores ocorrem por meio das "idéias" — uma doutrina contra a qual o monismo neutro se originou como um protesto. Se o passado nunca puder ser diretamente experienciado na memória, devemos investigar como jamais se pode chegar a conhecer que o objeto agora experienciado na memória é de todo similar ao objeto passado? E se não se pode conhecer isto, o todo de nosso suposto conhecimento do passado torna-se ilusório, enquanto se torna impossível explicar a diferença óbvia entre nosso conhecimento com relação ao passado e de nosso conhecimento com relação ao futuro.

Uma objeção, que provavelmente não é inevitável, aplica-se à caracterização de James dos "processos de condução" que constituiriam o conhecimento. Sua definição do tipo de "condução" requerido é vaga, e inclui casos que obviamente não poderiam ser chamados de conhecimento. Tome-se por exemplo, o exemplo, citado acima, do conhecimento que James tem de seu cachorro, que consiste no fato de que "a idéia é capaz de conduzir a uma cadeia de outras experiências de minha parte que se ligam por vizinhança e terminam por último nas vívidas percepções sensitivas de um corpo peludo, saltitante e que late". Obviamente muita coisa não foi expressa nesta descrição. A idéia original deve ter de algum modo "tencionado" o corpo peludo, saltitante e que late: deve-se satisfazer algum propósito ou desejo quando o cachorro aparece. De outro modo uma idéia que conduza acidentalmente ao cachorro seria igualmente cognitiva do cachorro. Suponho que é deste modo que James foi levado à teoria pragmática da verdade. As idéias têm muitos efeitos, alguns intencionais, outros não intencionais; elas serão cognitivas, segundo James, quando possuem efeitos *intencionais,* quando temos o sentimento "sim, isto é o que eu estava pensando". Neste ponto, a necessidade de uma teoria neutra do desejo torna-se bastante urgente; mas não frisare-

mos esta dificuldade. O aspecto puramente cognitivo da perspectiva de James oferece dificuldades suficientes, e somente consideraremos estas dificuldades.

As relações entre causa e efeito, que James supõe intervirem entre o conhecimento antecedente de seu cachorro e a presença real do cachorro, requererão uma definição adicional; pois não se poderia dizer que as seqüências não intencionais de causa e efeito, mesmo se seu resultado fosse o que se tenciona, mostram que a idéia original era cognitiva. Suponhamos, por exemplo, que desejo estar com meu cachorro, e que caminho pela rua próxima com a esperança de encontrá-lo ali; mas no caminho acidentalmente caio num depósito de carvão no qual ele também caiu. Apesar de encontrá-lo, não se pode dizer que eu sabia onde ele estava. Além desta dificuldade, a relação causal é uma relação extremamente obscura. Não acredito que as noções aceitas acerca da questão da causalidade possam ser defendidas; todavia, deixando-as de lado, a caracterização de James da relação cognitiva torna-se obscura. Existe em James e em alguns de seus seguidores uma determinada *naïveté* (inocência) com relação à ciência, uma determinada aceitação não crítica daquilo que se pode chamar de senso comum científico, que me parece destruir em grande medida o valor de suas especulações acerca de problemas fundamentais. A noção de "uma *cadeia* de experiências que se ligam por vizinhança", se introduzida na definição de cognição, parece-me mostrar uma atitude insuficientemente crítica com relação à noção de causalidade. Mas não estou completamente certo de que esta seja uma objeção *essencial* à perspectiva de James: não é improvável que ela possa ser evitada por uma redefinição.

Outra dificuldade é que, de modo a tornar apropriada sua caracterização de cognição a todos os casos, ele deve incluir processos *potenciais* de condução além dos processos reais. Das três espécies de relação que, de acordo com ele, podem subsistir entre o conhecedor e o conhecido, vimos que se descreve a terceira da seguinte maneira: "O conhecido é, tanto para aquele sujeito como para qualquer outro, uma experiência *possível,* cujas transições conjuntivas, se suficientemente prolongadas, conduziriam até ele". É verdade que ele diz [p. 54]: "Sempre se pode reduzir formal e hipoteticamente o tipo 3 ao tipo 2", e no tipo 2 ambas as experiências são reais. Mas através da palavra "hipoteticamente" ele introduz o próprio elemento de possibilidade que está nominalmente excluindo: se se fizeram tais e tais coisas (que talvez de fato não se façam), sua idéia verificar-se-ia a si própria. Mas isto é uma coisa totalmente diferente da verificação *real.* E a verdade de uma verificação possível ou hipotética envolve, necessariamente, considerações que devem arrastar a verificação juntamente com o *significado* da verdade. Pode-se geralmente sustentar que a *possibilidade* sempre marca a análise insuficiente: quando se completa a análise, somente o *real* pode ser relevante, pela simples razão de que existe somente o real, e de que o meramente possível é o nada.

As dificuldades no modo de introduzir a precisão na caracterização de James dos "processos de condução" originam-se, se não estou enganado, no fato dele se ter esquecido de notar que deve existir uma relação *lógica* entre o que se acredita nos primeiros estágios e o que se experiencia na realização. Voltemos ao exemplo do Memorial Hall. Segundo James, dir-se-ia que "conheço" o Memorial Hall se,

por exemplo, sei que se chega até ele, indo pela primeira, virando à direita e a segunda à esquerda e então continuando aproximadamente duzentas jardas. Analisemos este exemplo. No caso suposto, conheço a seguinte proposição, ou pelo menos acredito verdadeiramente nela: "O Memorial Hall é o edifício que se alcança seguindo pela primeira virando à direita e a segunda à esquerda, e então continuando aproximadamente duzentas jardas". Por motivos de brevidade, chamemos esta proposição de *p*. Pode-se assumir que o nome 'Memorial Hall" ocorre nesta proposição como uma *descrição,* isto é, significa "o edifício chamado Memorial Hall' ". Ele pode ocorrer como um nome próprio, isto é, como um nome para objeto presente na experiência; mas no caso suposto, quando estou perguntando se de algum modo conheço o Memorial Hall, é mais instrutivo considerar a ocorrência do nome como uma descrição. Assim *p* afirma que duas descrições se aplicam à mesma entidade; não diz nada acerca dessa entidade exceto que duas descrições se aplicam a ela. Uma pessoa pode conhecer *p* (por exemplo, pela ajuda de um mapa) sem jamais ter visto o Memorial Hall, e sem o Memorial Hall jamais ter estado diretamente presente em sua experiência. Mas se eu desejasse descobrir se a crença *p* é verdadeira ou não, dois caminhos abrem-se diante de mim. Posso procurar outras proposições que me dêem outras descrições do Memorial Hall, tais como as que aparecem em determinado ponto do mapa; ou posso tentar descobrir a entidade real que satisfaça uma das descrições, e então verificar se satisfaz a outra. A ordem, entre as duas descrições, é teoricamente irrelevante; mas acontece que uma dessas descrições, a saber aquela que me diz o caminho, torna mais fácil encontrar a entidade descrita. Posso portanto ir pela primeira, virando à direita e a segunda à esquerda e prosseguir por duzentas jardas, e então perguntar o nome do edifício diante de mim. Se a resposta for o Memorial Hall, verifica-se a crença em *p*. Mas parece ser um mau uso dos termos dizer que a crença em *p,* quando *p* é de fato verdadeira, constitui o conhecimento do Memorial Hall. A crença em *p* é a crença numa proposição da qual o próprio Memorial Hall nem mesmo é um constituinte; uma pessoa que nunca experienciou o Memorial Hall poderia concebê-la, em bases adequadas; uma pessoa, que vividamente se lembra do Memorial Hall, poderia rejeitá-la erroneamente. E quando percebo realmente o Memorial, mesmo se não sei que aquele é o seu nome, e mesmo se não faço nenhuma proposição acerca dele, deve-se dizer que o conheço em algum sentido mais fundamental do que qualquer sentido que se pode constituir pela crença em proposições verdadeiras que o descrevem.

Se o que se diz é correto, determinados pontos emergem como vitais. Em primeiro lugar, que James e seus seguidores, como muitos outros filósofos, assimilaram indevidamente a crença na apresentação, e por isso obscurecem o problema do erro; em segundo lugar, que o que eles chamam o conhecimento de um objeto é realmente o conhecimento de uma proposição na qual o próprio objeto não ocorre, mas é substituído por uma *descrição* em termos ou imagens ou de outros constituintes da experiência real presente; em terceiro lugar, que o que faz verdadeira tal proposição são as relações dos constituintes desta proposição real, rela-

ções que *podem* ser (mas nem sempre são) estabelecidas por intermédio do objeto descrito, mas que mesmo então não são relações em que o objeto real descrito entra como um termo ou constituinte. Logo, o que James chama conhecimento dos objetos é realmente o conhecimento das proposições em que os objetos não ocorrem, mas são substituídos por descrições; e os constituintes de tais proposições estão contidos na experiência presente da pessoa que está acreditando neles.

Isto nos leva à última objeção que devo recomendar contra o monismo neutro, a saber a questão: como se distingue o grupo de minhas experiências presentes das outras coisas? O que quer que se signifique por "minha experiência", é inegável que, em qualquer momento dado, algumas das coisas no mundo, mas não todas, são de algum modo unidas num feixe que consiste daquilo que agora reside no interior de minha experiência imediata. A questão que desejo considerar é: pode o monismo neutro dar uma caracterização sustentável do vínculo que une as partes desse feixe, e da diferença que as distingue do resto das coisas do mundo?

Este problema é incidentalmente discutido pelo Professor Perry em seu *Tendências Filosóficas Atuais,* no capítulo chamado "Uma teoria realista da mente". Ele enfatiza em primeiro lugar o fato de que a mesma coisa pode entrar na experiência de duas pessoas diferentes, e de que portanto os objetos de uma mente não estão necessariamente cerceados à observação direta de outra mente. Até aqui, eu concordaria. Mas não se segue, a menos que se assuma o monismo neutro (só então se seguiria), que um homem possa conhecer diretamente que uma determinada coisa seja parte da experiência de outro homem. A e B podem os dois conhecer um determinado objeto O, mas não se segue que A saiba que B sabe O. Logo o fato de que duas mentes possam conhecer o mesmo objeto não mostra ue elas *sejam* simplesmente os objetos que constituem os conteúdos de suas experiências. Neste caso, obviamente, elas devem ser acessíveis à observação direta mútua. O Professor Perry considera como um simples engano recuar diante desta conclusão, devido ao fato de que tantos de nossos objetos sejam estados corporais internos que, por razões físicas, se escondem dos outros observadores. Não posso pensar que ele esteja correto nisto. Considere-se alguma coisa que de modo algum seja privada: suponha-se que estou pensando que $3 + 3 = 6$. Posso saber diretamente que estou pensando nisto, mas nenhum outro homem pode. O professor Perry diz:

"Se sois um psicólogo, ou um interpretador de sonhos, posso 'contar-vos' o que está em minha mente. Ora, o sofisticado assume freqüentemente que quando revelo verbalmente deste modo minha mente ela não é conhecida *diretamente.* Supõe-se que conheceis diretamente apenas minhas palavras. Mas não consigo entender tal suposição, a menos que ela signifique simplesmente que podeis conhecer minha mente somente *após* e *por meio da* audição de minhas palavras" [p. 290].

Esta passagem parece-me incorporar um erro lógico, a saber *uma confusão* entre os universais e os particulares. Os significados das palavras, na medida em

que são comuns a duas palavras, são quase sempre universais. Talvez a única exceção seja "agora". [7] Se digo "isto", apontando para algum objeto visível, o que outro homem vê não é exatamente o mesmo que vejo, porque ele olha de um lugar diferente. Portanto se ele toma a palavra como designando o objeto que ele vê, este não tem para ele o mesmo significado que tem para mim. Se ele procurar corrigir isto, terá que substituir o dado imediato de sua visão por uma descrição, tal como "o objeto que, do ponto de vista de meu colega, corresponde ao objeto que vejo". As palavras, portanto, nas quais tento relatar minha experiência omitirão o que é particular a ela, e transmitirão somente o que é universal. (Não quero dizer que seja *logicamente* impossível para dois homens conhecerem o mesmo particular, mas somente que praticamente isso não ocorre, devido à diferença do ponto de vista). Pode-se dizer, no entanto, que esta dificuldade não se aplica no caso de um pensamento abstrato que se constitui inteiramente de constituintes universais ou lógicos. Nesse caso, é verdade que posso transmitir inteiramente o *objeto* de meu pensamento; mas mesmo então, existe alguma coisa que não posso transmitir, notadamente aquela alguma coisa que faz de meu pensamento um evento particular datado. Se penso, num determinado momento, que $3 + 3 = 6$, que é um evento no tempo; e se outro o pensa no mesmo momento, este será um segundo evento ao mesmo tempo. Existe desta forma alguma coisa em meu pensamento acima e acerca do vazio fato lógico de que $3 + 3 = 6$; e é exatamente essa alguma coisa que é parcialmente incomunicável. Quando digo a alguém que estou pensando qu $3 + 3 = 6$, dou-lhe uma informação mesmo se essa pessoa não ignora totalmente a aritmética. É esta alguma coisa adicional, que torna o pensamento *meu* pensamento, aquilo que devemos considerar.

Neste aspecto, o Professor Perry diz:

"Quando estou pensando em abstrações, os conteúdos de minha mente, notadamente as próprias abstrações, são tais como as que podeis pensar. Eu não os possuo em qualquer sentido exclusivo. E o fato de serem meus conteúdos significa que eles estão de algum modo ligados à história de meu sistema nervoso. Os conteúdos, e a ligação que os faz meus, são igualmente objetos comuns, que residem no campo da observação geral e no campo de estudo [p. 297].

A sentença importante aqui é "o fato de serem meus conteúdos significa que eles estão de algum modo ligados com a história de meu sistema nervoso". A mesma idéia é expressa em outro lugar no mesmo capítulo. "Os elementos tornam-se o conteúdo mental", diz ele, *"quando reagidos na maneira específica característica do sistema nervoso central"* [p. 299, o grifo é dele]. E novamente, de modo mais completo:

"Uma mente é um complexo organizado de modo a agir desejavelmente ou interessadamente. Pretendo aqui indicar aquele caráter que distingue o organismo vivo, que possui originalmente o instinto de autopreservação, e adquire no curso de seu desenvolvimento uma variedade de interesses especiais. Uso o termo

[7] Mesmo esta exceção é passível de dúvida.

interesse primariamente em seu sentido biológico antes de que em seu sentido psicológico. Determinados processos naturais agem consistentemente de tal modo a isolar, proteger e renovar a si próprios" [pp. 303-304].

Mas tal caracterização do que constitui uma mente parece impossível conciliar-se com fatos óbvios. De modo a saber que uma coisa indeterminada reside em minha experiência, não é necessário saber nada acerca de meu sistema nervoso: aquelas pessoas que nunca aprenderam psicologia, e estão inconscientes de que possuem nervos, são bastante capazes para saber que isto ou aquilo entra em sua experiência. Pode ser — não tenho nenhum desejo em afirmá-lo ou negá-lo — que as coisas que experiencio têm algumas relações com meu sistema nervoso que outras coisas não têm; mas se assim o for, esta deverá ser uma descoberta científica ulterior, construída a partir das massas de observação assim como a partir das conexões do objeto da consciência com o sistema nervoso e com o objeto físico. A distinção entre as coisas das quais sou consciente — por exemplo, entre as coisas que vejo diante de meus olhos e as coisas atrás de minhas costas — não é uma distinção científica, elaborada e ulterior, nem depende das relações dessas coisas entre si. Acredito que isto seja claro para a introspecção; não sei como prová-lo, pois não consigo pensar em nada mais evidente. Porém se assim o for, então o monismo neutro não pode ser verdadeiro, pois ele é obrigado a recorrer a considerações estranhas, tais como a do sistema nervoso, para explicar a diferença entre o que experiencio e o que não experiencio, e esta diferença é muito imediata para qualquer explicação que o monismo neutro possa apresentar.

Podemos agora resumir esta longa discussão, no curso da qual foi necessário antecipar muitos tópicos a serem tratados de modo mais completo num estágio posterior. Vimos que o monismo neutro sustenta que existem duas espécies de entidades, o mental e o físico, mas somente duas espécies de relações entre as entidades, a saber aquelas que pertencem ao que se chama a ordem mental e aquelas que pertencem ao que se chama a ordem física. Em favor da teoria podemos admitir que o que se experiencia pode ser em si próprio uma parte do mundo físico, e freqüentemente assim acontece; que a mesma coisa pode ser experienciada por mentes diferentes; que a antiga distinção entre "mente" e "matéria", além de ignorar os fatos abstratos que não são nem mentais nem físicos, erra ao considerar a "matéria", e o "espaço" em que a matéria se encontra, como alguma coisa óbvia, dada e sem ambigüidade, e encontra-se numa dúvida irremediável com relação a se os fatos de sensação devem ser chamados físicos ou mentais. Ao enfatizar tudo isto, devemos reconhecer que o monismo neutro realizou um importante serviço à filosofia. No entanto, se não estou enganado, existem problemas que esta teoria não pode resolver, e existem fatos que não consegue explicar. Esta teoria originou-se principalmente como um protesto contra a perspectiva de que os objetos exteriores são conhecidos por intermédio de "idéias" ou "imagens" subjetivas, de modo não direto. Mas compartilha com essa visão a doutrina de que *qualquer* coisa que experiencio deve fazer parte de minha mente; e quando se rejeita esta doutrina, grande quantidade de sua plausibilidade cessa.

A primeira e principal objeção contra a teoria está baseada na inspeção. (Digamos que) entre uma cor vista e a mesma cor não vista, parece existir uma diferença que não consiste de relações com as outras cores, com os outros objetos da experiência ou com o sistema nervoso, mas de algum modo mais imediato, mais íntimo, mais intuitivamente evidente. Se o monismo neutro fosse verdadeiro, uma mente que tivesse somente uma experiência seria uma impossibilidade lógica, uma vez que uma coisa é mental somente em virtude de suas relações exteriores; e de modo correspondente, é difícil para esta filosofia definir o respeito no qual o todo de minha experiência é diferente das coisas que residem no exterior de minha experiência.

Uma segunda dificuldade deriva-se da *crença* ou *juízo,* que James e seus seguidores indevidamente assimilam à sensação e à apresentação, com resultados fatais com relação à teoria do erro. O erro é definido como sendo "a crença no irreal", que compele à admissão de que existem realmente coisas irreais.

Uma terceira dificuldade é que o pensamento do que não está no tempo, ou uma crença num fato não-temporal, é um evento no tempo com uma data definida, o que parece impossível a menos que contenha algum constituinte acima e acerca da coisa intemporal pensada ou acreditada. A mesma questão levanta-se com relação à memória; pois se o que se lembra realmente existe na mente que lembra, sua posição nas séries temporais torna-se ambígua, e o passado essencial do objeto lembrado desaparece.

Uma quarta dificuldade origina-se com relação à definição de conhecimento oferecida por James, embora seja difícil dizer aqui até onde esta definição é essencial ao monismo neutro. James considera por todos os lugares antes o conhecimento das coisas do que o conhecimento das verdades e o considera como consistindo na presença de outras coisas capazes de conduzir à coisa que se diz essas outras coisas conhecerem. A experiência imediata, que considerarei como o único conhecimento real das coisas, é refutada por ele como não sendo de modo algum conhecimento; e pareceria que o que ele chama conhecimento de uma coisa é realmente o conhecimento de uma proposição da qual a coisa nem mesmo é um constituinte.

Além das dificuldades acima, existe uma quinta dificuldade, que penso ser mais fatal do que qualquer uma delas, dificuldade esta que se deriva das considerações acerca de "isto", de "agora" e de "eu". Mas esta dificuldade requer uma discussão considerável, e portanto fica reservada para a próxima parte.

Por estas razões — algumas das quais, deve-se confessar, assumem os resultados de discussões futuras — concluo que o monismo neutro, embora em grande medida correto em sua polêmica contra as teorias anteriores, não pode ser considerado como capaz de lidar com todos os fatos, e deve ser substituído por uma teoria, na qual a diferença entre o que se experiencia e o que não se experiencia por um sujeito dado num momento dado seja tornada mais simples e mais proeminente do que pode ser numa teoria que negue totalmente a existência de entidades especificamente mentais.

III. Análise da Experiência

Em nossa primeira parte, fizemos uma investigação preliminar dos objetos experienciados. Na segunda parte, consideramos a teoria de que a experiência é meramente uma determinada inter-relação desses objetos, que não envolve nenhum existente particular em adição ao que se experiencia. Tendo verificado ser esta teoria insatisfatória, devemos agora procurar por todos os lados o constituinte adicional da experiência, e considerar a natureza de sua relação com os objetos experienciados.

Antes de embarcar em nossa análise, façamos uma listagem daqueles fatos relevantes que são menos passíveis de dúvida. Devido à diversidade de teorias filosóficas acerca da questão, é evidente que a análise verdadeira, qualquer que possa ser, não pode ela própria estar entre os fatos que são imediatamente evidentes, mas deve ser alcançada, como uma hipótese científica, como o resíduo teórico deixado pela comparação de dados. Aqui, como geralmente na filosofia, não são os poucos fatos logicamente mais simples os que formam nossos dados, mas uma grande massa de fatos cotidianos complexos, cuja análise oferece dificuldades e dúvidas novas a cada passo. Por esta razão, se desejarmos começar com aquilo que é inegável, teremos que usar palavras, em primeiro lugar, que, embora familiares, possuem a necessidade de uma dissecação e de uma definição que somente é possível num estágio posterior.

O fato mais óbvio, em nossa investigação presente, é que, qualquer que seja a definição de "experiência", indubitavelmente alguns objetos caem no interior de minha experiência presente, e destes objetos pelo menos alguns não caem no interior de minha experiência em épocas recentes das quais ainda posso me lembrar. O que é um pouco menos óbvio é que algumas vezes os objetos lembrados — pelo menos no caso do passado imediato — ainda são experienciados, de tal forma que os objetos experienciados não são necessariamente contemporâneos à experiência. É óbvio também que podemos pensar em fatos abstratos, tais como os da matemática e da lógica; mas neste caso precisa-se de algum argumento para descobrir quando pensamos neles. Se não fosse o fato de que se acreditou no monismo neutro, eu teria dito que era óbvio que podemos experienciar nossa própria experiência, e que isto é diferente da experiência do objeto de nossa experiência; e apesar do monismo neutro, penso que se deve encontrar um lugar para o que aparece como uma experiência de nossa experiência, já que de outro modo é difícil ver como teríamos chegado à noção de que temos experiências.

Num estágio anterior, decidimos que se pode saber que nossa experiência presente não abrange tudo. Sustenta-se algumas vezes que não se pode saber isto, com base em que se uma coisa reside no exterior de nossa experiência não podemos saber que existe tal coisa. Correndo o risco da repetição, pode ser proveitoso repetir as razões (pertencentes mais à lógica do que à teoria do conhecimento) que mostram que este argumento é falacioso. Pode-se *descrever* um objeto através de termos que se encontram no interior de nossa experiência, e a proposição de que

existe um objeto que responde a esta descrição é então uma descrição composta totalmente de constituintes experienciados. É portanto possível conhecer a verdade desta proposição sem passar a experiência exterior. Se aparece ao exame que nenhum objeto *experienciado* responde a esta descrição, segue-se a conclusão de que existem objetos não experienciados. Por exemplo, podemos conhecer Jonas, a paternidade e o fato de que todo homem tem um pai. Então sabemos que existe "o pai de Jonas", embora possamos nunca tê-lo experienciado. Para considerar este caso de modo mais completo seria preciso uma discussão do conhecimento por descrição. No momento, é somente necessário remover uma possível objeção à perspectiva, que daqui por diante assumirei, de que o que se experiencia em qualquer momento sabe-se não ser a soma total das coisas do mundo. Ao mesmo tempo, é importante lembrar que nunca posso dar um exemplo real de uma coisa que não esteja agora no interior de minha experiência, pois tudo que posso mencionar de um modo diferente ao de uma descrição deve residir no interior de minha experiência presente. Isto está envolvido na própria natureza da experiência, e é um dos mais importantes fatos dentre os fatos óbvios acerca da experiência.

O experienciar é somente uma das coisas, embora talvez a mais característica e compreensiva, que acontece no mundo mental. O julgar, o sentir, o desejar, o querer, embora pressuponham o experienciar, são em si próprios diferentes dele; podem ser eles próprios experienciados, e sem dúvida requerem que experienciemos os objetos aos quais eles dizem respeito, mas eles próprios não consistem *simplesmente* em experienciar os objetos.

É importante ter clara a extensão em que a experiência de uma mente pode envolver a experiência de outra mente. Os monistas neutros realizaram um préstimo à filosofia ao apontar que o mesmo objeto pode ser experienciado por duas mentes. Isto certamente se aplica, como uma questão de fato, a toda experiência dos universais e dos abstratos; aplica-se também, embora eu pense que somente como uma possibilidade teórica, às coisas dos sentidos. Mas resta um grande número de coisas que somente uma mente pode experienciar. Em primeiro lugar, um experienciar, enquanto oposto ao simples objeto experienciado, parece, empiricamente, e não como uma questão de necessidade *a priori*, ser capaz de ser experienciado por uma pessoa. Posso conhecer através da experiência imediata o que estou vendo neste momento; mas outra pessoa, embora seja teoricamente possível para ela ver o mesmo objeto, não pode, como uma questão de fato empírico, conhecer por experiência imediata que eu o estou vendo. Exatamente a mesma coisa é verdadeira para os outros fatos mentais, tais como o julgar, o sentir, o desejar, o querer. Todos estes podem ser experienciados somente por uma pessoa.

Logo, quando um objeto *O* é experienciado por duas pessoas diferentes *A* e *B*, a experiência de *O* por parte de *A* é um fato, e a experiência de *O* por parte de *B* é outro fato. A experiência de *O* por parte de *A* pode ser experienciada por *A*, a experiência de *O* por parte de *B* pode ser experienciada por *B*, mas nenhuma delas pode experienciar a experiência da outra. *A* pode experienciar sua experiência de *O* sem precisar logicamente de qualquer outra experiência; logo, o fato

de que ele experiencia *O* não pode consistir numa relação a outros objetos da experiência, como supõe o monismo neutro. Destas características da experiência, parece ser uma inferência inevitável que a experiência de *O* por parte de *A* é diferente de *O*, e é de fato um complexo, do qual o próprio *A*, ou alguma entidade mais simples ligada a *A*, é um constituinte assim como *O*. Portanto o experienciar deve ser uma relação, na qual um termo é o objeto experienciado, enquanto o outro termo é aquele que experiencia. Poderíamos continuar chamando esta relação "experiência", mas empregamos a palavra "experiência" até aqui porque é uma palavra não-comprometida, que parece não julgar adiantadamente o resultado de nossa análise. Ora, desde que decidimos que a experiência se constitui de uma relação, será melhor empregar uma palavra menos neutra; empregaremos como sinônimos as duas palavras "familiaridade" e "consciência", e geralmente empregaremos a primeira. Assim, quando *A* experiencia um objeto *O*, diremos que *A* está familiarizado com *O*.

Definiremos um "sujeito" como qualquer entidade que está familiarizada com alguma coisa, isto é, os "sujeitos" são o domínio da relação de "familiaridade". Inversamente, qualquer entidade com a qual alguma coisa está familiarizada será chamada um "objeto", isto é, os "objetos" são o domínio inverso da relação de "familiaridade". Uma entidade com a qual nada está familiarizado não será chamada um objeto. Um fato será chamado "mental" se contém ou familiaridade ou alguma relação pressupondo a familiaridade como um componente. Logo, qualquer instância de familiaridade é mental, desde que seja um complexo no qual um sujeito e um objeto estão unidos pela relação de familiaridade. O objeto em si mesmo não precisa ser mental. Chamaremos um fato de fato "físico" quando algum particular, mas nenhuma relação pressupondo a familiaridade, seja um constituinte dele. A razão para se definir os *fatos* mentais ao invés das *entidades* mentais é que alcançamos os sujeitos somente através da descrição, e não podemos saber se eles estão entre os objetos ou não.

Deve-se observar que não identificamos uma mente com um sujeito. Uma mente é alguma coisa que persiste através de um certo período de tempo, mas não se deve assumir que o sujeito persista. Na medida em que nossos argumentos nos trouxeram até aqui, não nos dão nenhuma evidência com relação a se o sujeito de uma experiência é o mesmo que o sujeito de outra experiência ou não. Até o momento, não se deve assumir nada com relação à identidade dos sujeitos de diferentes experiências pertencentes à mesma pessoa.

A objeção mais forte que se pode formular contra a análise, feita acima, da experiência como uma relação dual entre o sujeito e o objeto deriva-se do ilusório do sujeito na introspecção. Podemos facilmente tornar-nos conscientes de nossas próprias experiências, mas parece que nunca nos tornamos conscientes do próprio sujeito. Este argumento tende, obviamente, a sustentar o monismo neutro. É um argumento sério, e merece uma consideração cuidadosa. Podemos tentar enfrentá-lo de qualquer uma das seguintes maneiras, a saber, sustentando que estamos realmente familiarizados com o sujeito, ou sustentando que não existe *nenhuma* razão para, mesmo se a teoria for verdadeira, estarmos familiarizados com o sujeito.

Consideremos em primeiro lugar a teoria com cujo sujeito estamos familiarizados[8]. É óbvio que esta questão está ligada à questão do significado da palavra "eu". Esta é uma questão onde as confusões são muito difíceis de evitar, mas bastante fatais se não forem evitadas. Em primeiro lugar, o significado da palavra "eu" não deve ser confundido com o significado de "o ego". "O ego" tem um significado que é universal: não significa mais uma pessoa do que qualquer outra, mas ao contrário significa aquela característica geral, qualquer que seja, que faz cada um de nós autodenominar-se "eu". Mas "eu" em si mesmo não é um universal: em cada ocasião em que é usado, existe somente uma pessoa que é eu, embora essa pessoa difira segundo o locutor. Está mais perto de ser correto descrever o "eu" como um nome próprio ambíguo do que descrevê-lo como um universal. Mas quando usado, "eu" não é nem um pouco menos ambíguo: significa a pessoa que o usa, e ninguém mais. Contudo, de modo a obter um enunciado óbvio de nosso problema, é necessário cortar de "eu" uma grande quantidade do que comumente se inclui nele — não somente o corpo mas também o passado e o futuro na medida em que provavelmente eles podem não pertencer ao sujeito da experiência presente. É óbvio que tudo isto é obtido por uma extensão a partir do sujeito presente, e que o problema fundamental está ligado a nossa consciência do sujeito presente. Permita-se portanto que se assuma, nesta discussão, que "eu" significa o sujeito da experiência que estou tendo agora (é importante observar aqui o círculo vicioso), e que nos devemos perguntar se "eu" neste sentido é alguma coisa com a qual estamos familiarizados.

A esta questão, deve-se confessar que a introspecção não dá uma resposta favorável. A inabilidade de Hume em perceber a si próprio não era peculiar, e penso que observadores mais imparciais concordariam com ele. Mesmo se devido a um grande esforço alguma pessoa excepcional pudesse vislumbrar-se a si própria, isto não seria suficiente; pois "eu" é um termo que todos nós sabemos como usar, e que deve portanto ter algum significado facilmente acessível. Segue-se que a palavra "eu", como comumente empregada, deve representar uma descrição; ela não pode ser um nome próprio verdadeiro no sentido lógico, uma vez que os nomes próprios verdadeiros somente podem ser conferidos a objetos com que estamos familiarizados.

Somos assim forçados a investigar a segunda resposta sugerida acima, e perguntar-nos se nossa teoria da familiaridade de algum modo implica uma consciência direta do simples sujeito. Se assim o for, pareceria que ela deve ser falsa; mas penso podermos mostrar que ela não implica uma consciência direta do simples objeto. Nossa teoria sustenta que o dado quando somos *conscientes de experienciar* um objeto *O* é o fato "alguma coisa está familiarizada com *O*". O sujeito aparece aqui, não em sua capacidade individual, mas como uma "variável aparente"; logo, tal fato pode ser um dado apesar da incapacidade de familiaridade com o sujeito.

[8] Numa discussão anterior deste ponto, mantive hipoteticamente que temos tal familiaridade. Cf. "Conhecimento por Familiaridade e Conhecimento por Descrição". *Arist. Soc. Proc.*, 1910-11, especialmente pp. 110, 127.

Se for verdade, como parece ser, que os sujeitos não estão dados na familiaridade, segue-se que nada pode ser conhecido em sua natureza intrínseca. Não podemos saber, por exemplo, que eles diferem da matéria, nem ainda que não diferem. São conhecidos simplesmente como referentes para a relação de familiaridade, e para aquelas outras relações físicas — o julgar, o desejar, etc. —, que implicam na familiaridade. Segue-se que os dados físicos — a qualquer preço aqueles que são cognitivos — não se constituem de particulares, mas de certos *fatos* (i.e., *do que certas proposições afirmam),* e de *relações,* a saber, a familiaridade e determinadas outras que pressupõem a familiaridade. Podemos distinguir a sensação da percepção dizendo que a primeira apresenta *particulares* enquanto a última apresenta *fatos;* neste caso, a introspecção consiste em sua totalidade de percepções, não de sensações.

A definição do que é "mental" como o que envolve sujeitos é inadmissível, tendo em vista o fato de que não sabemos o que são os sujeitos. Podemos definir um fato mental como aquele fato que envolve a familiaridade ou uma daquelas outras relações — o julgar, o desejar, etc. —, que pressupõem a familiaridade. *Pode* ser que os sujeitos sejam os constituintes de outros fatos da espécie que chamaríamos física, e portanto um fato que envolve um sujeito pode não ser sempre um fato mental.

Quando dois objetos *O* e *O'* são dados como partes de uma experiência, percebemos o fato "alguma coisa está familiarizada com *O* e *O'* ". Desta forma duas instâncias de familiaridade podem ser dadas, tendo um sujeito comum, mesmo quando o sujeito não é dado. Penso que é desta maneira que "eu" chega a ser popularmente inteligível. Quando reconhecemos que a experiência de familiaridade constitui uma experiência, podemos definir "eu" como o sujeito da experiência presente, e podemos ver que, assim definido, ele denota a mesma entidade que é denotada por nossa definição anterior mais popular. Mas em nenhuma dessas formas ele nos obriga a assumir que sempre estamos familiarizados com o sujeito vazio de uma familiaridade.

Um ponto muito interessante e importante, no entanto, resta ser investigado na definição acima de "eu", e este é o que se significa por experiência "presente". Se "eu" deve ser definido como sugerimos, parece evidente que a experiência "presente" deve ser conhecida por familiaridade. Existem aqui muitas características a serem consideradas. Primeiro, é necessário considerar a conexão (se existe alguma) entre a presença psicológica e o tempo presente. Em segundo lugar, é necessário consideraar o que está psicologicamente envolvido em nossa familiaridade com a experiência presente. Em terceiro lugar, é necessário considerar a dificuldade lógica do círculo vicioso no qual qualquer definição da experiência presente parece estar comprometida.

1. Qualquer coisa que eu experiencie está, num sentido, "presente" para mim no momento em que a experiencio, mas no sentido temporal ela não precisa estar presente, por exemplo, se se trata de alguma coisa lembrada ou alguma coisa abstrata que de modo algum está no tempo. Pode-se negligenciar o sentido em que todas as coisas experienciadas estão "presentes", com mais razão por já termos

três palavras — experiência, familiaridade e consciência — para descrever o que se significa por esse sentido. Existe, entretanto, outro sentido no qual os objetos dados na *sensação* estão "presentes". Como verificaremos mais tarde, existem razões para supor que há várias espécies da relação geral de "familiaridade", e pareceria que uma dessas espécies é a "presença" no sentido de que os objetos estão presentes na sensação e na percepção mas não na memória. Penso que a relação de "presença" neste sentido é um dos constituintes fundamentais a partir dos quais se constrói nosso conhecimento do tempo, e o tempo "presente" pode ser definido como o tempo daquelas coisas que têm para mim a relação de "presença". Mas lembrando-se o que se disse acerca de "eu", vemos que quando falamos de coisas que possuem a relação de presença com relação a "mim", significamos as coisas que possuem a relação de presença para o sujeito da experiência presente. Assim a "experiência presente" é uma noção mais fundamental do que o "tempo presente": este último pode ser definido em termos da primeira, mas não vice-versa.

2. O que está psicologicamente envolvido em nossa familiaridade com a experiência presente? O menos que é possível é obviamente que existisse uma experiência de um objeto *O*, e outra experiência do experienciar *O*. Esta segunda experiência deve envolver a presença no sentido de que os objetos da sensação e da percepção estão presentes e de que os objetos da memória não estão presentes. Chamemos este sentido *P*. Então é necessário que um sujeito tenha a relação *P* com um objeto que é em si próprio uma experiência, que podemos simbolizar por *S-A-O*. Desta forma requeremos uma experiência que possa ser simbolizada por

$$S'\text{-}P\text{-}(S\text{-}A\text{-}O).^{9}$$

Quando tal experiência ocorre, podemos dizer que temos uma instância de "autoconsciência", ou de "experiência de uma experiência presente". Deve-se observar que não existe nenhuma boa razão pela qual os dois sujeitos *S* e *S'* devessem ser numericamente o mesmo: o único "ego" ou "mente" que abrange os dois pode ser uma construção, e não precisa, até onde nos importamos com as necessidades lógicas de nosso problema, envolver qualquer identidade entre os dois sujeitos. Portanto as "experiências presentes" são aquelas experiências que possuem a relação de presença com o sujeito que usa a frase.

3. Mas resta ainda uma dificuldade lógica, cuja solução é interessante e importante. De modo a conhecer uma experiência presente, não é necessário que eu perceba o fato

$$S'\text{-}P\text{-}(S\text{-}A\text{-}O),$$

e é possível apreender uma experiência como presente sem ter percepção deste fato. Se fosse necessário perceber este fato, seria completamente evidente que nos embarcaríamos numa regressão infinita. É de fato óbvio que "a experiência

[9] Ou melhor, $S'\text{-}P\text{-}[(\exists \tilde{S}).(S\text{-}A\text{-}O)]$.

presente", ou "o objeto presente", ou alguma frase que preenche um propósito similar, deve estar apto a ser usado como um nome próprio; todas as espécies de objetos estão presentes a diferentes sujeitos em diferentes ocasiões, e já vimos que se deve definir o sujeito concernido em presença a "mim" através da presença.

Deve-se derivar indubitavelmente a consideração principal da lembrança do que a "presença" realmente é. Quando um objeto está em minha experiência presente, então estou familiarizado com ele; não é necessário para mim refletir acerca de minha experiência, para estar familiarizado com ela, mas, ao contrário, o próprio objeto é conhecido por mim sem a necessidade de qualquer reflexão de minha parte com relação a suas propriedades ou relações. Pode-se talvez deixar mais claro este ponto através de uma hipótese ilustrativa. Suponha-se que eu estivesse ocupado, como Adão, em conferir nomes aos vários objetos. Os objetos aos quais eu conferisse nomes seriam todos eles objetos com os quais estaria familiarizado, mas não seria necessário para mim refletir que estou familiarizado com eles, ou perceber que todos eles participam de uma certa relação comigo mesmo. O que distingue os objetos aos quais posso dar nomes das outras coisas é o fato que estes objetos estão no interior de minha experiência, que estou familiarizado com eles, mas é somente a reflexão posterior que prova que todos eles têm esta característica distintiva; durante o processo de nomeação eles aparecem unicamente como este, aquele e aqueloutro.

Uma consideração mais detalhada da palavra "este" ajudará a tornar claro este ponto. A palavra "este" é sempre um nome próprio, no sentido de que se aplica diretamente a um único objeto, e não *descreve* de modo algum o objeto ao qual se aplica. Mas em ocasiões diferentes aplica-se a objetos diferentes. Para os propósitos de nosso problema atual, podemos dizer que "este" é o nome do objeto percebido no momento pela pessoa que usa a palavra. A relação de atenção, aqui introduzida, é obviamente diferente da de familiaridade, e num ponto no qual ela difere é que um sujeito somente pode perceber um objeto, ou pelo menos um número muito pequeno de objetos, num momento. (Obviamente pode-se discutir isto, mas para nossos propósitos pode-se assumi-lo.) Desta forma podemos falar de "*o* objeto da atenção de um dado sujeito num dado momento". O objeto assim descrito é o objeto que aquele sujeito naquele momento chamará "este". Mas seria um erro supor que "este" *significa* "o objeto que estou agora percebendo". "Este" é um nome próprio aplicado ao objeto que estou agora percebendo. Se se perguntar como cheguei a escolher este objeto, a resposta é que, por hipótese, estou escolhendo-o, uma vez que ele é o objeto de minha atenção. "Este" não requer ser definido pela propriedade de ser dado, mas é dado; primeiro ele é realmente dado, e então a reflexão mostra que ele é "aquilo que é dado". Podemos agora refazer nossos passos na ordem oposta. Em qualquer momento de minha vida consciente, existe um objeto (ou pelo menos um número muito pequeno de objetos) que estou percebendo. Todo o conhecimento dos particulares irradia-se a partir deste objeto. Este objeto não é intrinsecamente distinguível dos outros objetos — *simplesmente* acontece (devido a causas que não nos dizem respeito) que o estou percebendo. Desde que o estou percebendo, posso nomeá-lo; posso dar-lhe qualquer nome que

escolha, mas quando a inventividade desaparece, estou apto a nomeá-lo "este". Através da ajuda da reflexão e das experiências especiais, torna-se evidente que existe uma relação tal como a "atenção", e que sempre existe um sujeito percebendo o objeto chamado "este". O sujeito que percebe "este" chama-se "eu", e o tempo das coisas que têm com "eu" a relação de presença chama-se o tempo presente. "Este" é ponto de onde começa todo o processo, e "este" em si mesmo não é definido, mas simplesmente dado. As confusões e dificuldades originam-se da consideração de "este" como *definido pelo fato de ser dado,* antes que simplesmente por dado.

A objeção a nossa teoria da familiaridade que se derivava da ausência de familiaridade com o sujeito é assim passível de ser respondida, enquanto admitirmos que os objetores têm o direito de sustentar que não estamos familiarizados com o sujeito. Tendo respondido à objeção, podemos agora retorquir ao monismo neutro com a exigência de que ele deveria produzir uma caracterização de "este", "eu" e "agora". Não quero com isto dizer simplesmente que ele deveria produzir uma caracterização da particularidade, da individualidade e dos momentos de tempo; tudo isto ele poderia realizar sem de modo algum tocar o problema. O que exijo é uma caracterização daquele princípio de seleção que, para uma pessoa dada num momento dado, torna íntimos, próximos e imediatos um objeto, um sujeito e um tempo, de tal modo que nenhum outro objeto, sujeito ou tempo podem ser para aquele sujeito naquele tempo, embora a mesma intimidade, proximidade e imediaticidade pertençam a estas outras em relação a outros sujeitos e outros tempos. Num mundo em que não existisse nenhum fato especificamente mental, não é óbvio que existiria uma imparcialidade completa, uma luz constantemente difusa, não a iluminação central que desaparece gradualmente numa escuridão exterior, que é característica dos objetos que estão em relação com a mente? Talvez se possa encontrar alguma resposta para estas dúvidas sem se admitir fatos especificamente mentais; mas me parece óbvio que tais "particulares categóricos" como "este" e "eu" e "agora" seriam impossíveis sem a seletividade da mente. Concluo, portanto, que a consideração dos particulares categóricos proporciona uma nova refutação, e a mais conclusiva das refutações, do monismo neutro.

Antes de deixar a análise da experiência, devemos considerar uma teoria amplamente sustentada segundo a qual nossa familiaridade com os objetos envolve não somente o sujeito e o objeto, mas também o que se chama "conteúdo". A distinção entre conteúdo e objeto é estabelecida de modo bastante explícito por Meinong, por exemplo em seu artigo "Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältniss zur inneren Wahrnehmung".[10] As seguintes citações desse artigo podem servir para tornar óbvia a teoria:

"Que é essencial a todas as coisas físicas ter um objeto, presumivelmente será admitido sem reserva pelo menos com relação àquele material físico que nos dirá respeito exclusivamente aqui. Pois ninguém duvida que não se pode ter uma

[10] *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane,* vol. XXI (1899), pp. 182 ss.

apresentação[11] sem se ter uma apresentação de *alguma coisa,* e também que não se pode julgar sem se julgar acerca de *alguma coisa.* As pessoas provavelmente admitirão também de boa vontade que não existe nenhuma apresentação ou juízo sem conteúdo; mas para não poucas pessoas essa boa vontade vem da assunção de que o conteúdo e o objeto são em grande medida a mesma coisa. Eu também acreditei durante muito tempo que as duas expressões podiam ser usadas indiferentemente, e que portanto se podia renunciar a uma delas. Hoje considero isto um erro"[p. 185]. Ele prossegue imediatamente apresentando suas bases. "A base principal", diz ele, "é que podemos ter uma apresentação ou juízo cujo objeto é não-existente, seja porque é autocontraditório, como o quadrado redondo, seja porque acontece não existir tal coisa, como a montanha de ouro, seja porque, como a diferença entre vermelho e verde, não é a espécie de coisa que pode existir, embora possa 'subsistir', seja ainda porque sua existência pertença ao passado ou ao futuro, embora agora apresentada." Ele conclui: "Portanto a apresentação existe: mas quem, exceto nos interesses de uma pré-concepção científica, consentirá em assumir que a apresentação existe, mas não seu conteúdo?"[p. 186]. Assim a primeira diferença entre o objeto e o conteúdo é que o objeto pode ser alguma coisa não-existente, mas o conteúdo deve existir quando existe a apresentação. Uma segunda diferença é que o objeto pode não ser físico, enquanto que o conteúdo deve ser físico. O objeto pode ser azul, quente ou pesado, mas o conteúdo não pode ter atributos dessa espécie [pp. 187-188]. "Todas as apresentações, por mais diferentes que sejam seus objetos, têm em comum", diz ele, "exatamente o que as faz serem apresentações, a saber, 'das Vorstellen oder den Vorstellungsact'; mas duas apresentações de objetos diferentes não podem ser completamente similares entre si, e portanto a diferença nos objetos deve apontar para alguma diferença nas apresentações. Ora, aquilo em que duas apresentações podem diferir apesar da identidade do 'ato' é o que se deve chamar o 'conteúdo'. Isto existe agora e é físico, mesmo quando o objeto não existe, ou é passado ou futuro, ou não é físico" [p. 188].

Antes de decidir se de fato existem "conteúdos" assim como objetos de apresentações, examinemos os argumentos de Meinong formulados acima. As instâncias de objetos não-existentes citados por Meinong são amplamente refutadas pela teoria dos símbolos incompletos — o quadrado redondo e a montanha dourada, de qualquer modo, não são objetos. *(Não* quero dizer que sejam objetos que não existem.) As outras instâncias são menos intratáveis. A diferença entre vermelho e verde, por exemplo, tem a espécie de subsistência apropriada aos objetos desta espécie; e as coisas futuras não são apresentadas, embora possam ser conhecidas por descrição. No entanto, permanece o caso em que podemos ter uma apresentação de um abstrato (que não tem posição no tempo), ou de um objeto lembrado que não mais existe. O caso da memória é suficiente para ilustrar a dificuldade de Meinong na suposição de que a apresentação pode existir quando

[11] Penso que a relação entre sujeito e objeto na apresentação pode ser identificada com a relação que chamo "familiaridade".

seu conteúdo não existe. Diríamos que lembramos agora, e numa linguagem popular diríamos que estamos num "estado da mente" diferente quando lembramos daquele em que estaríamos se não estivéssemos lembrando. O "conteúdo" de Meinong é de fato o que comumente se chamaria um "estado da mente". Assim, a questão é: existem os "estados da mente", enquanto opostos aos objetos conhecidos de vários modos? Dizem-nos que é impossível existir agora a apresentação, se seu conteúdo não existe agora. Mas se a apresentação consiste total e unicamente, como sustentamos, numa relação entre o sujeito e o objeto, então uma apresentação da memória é um complexo no qual um constituinte está presente enquanto o outro é passado. Não é claro que tal complexo tenha qualquer posição definida nas séries temporais: o fato de que o sujeito que lembra está no presente não é uma razão suficiente para considerar todo o complexo como presente. Observações similares aplicam-se ao caso das apresentações cujos objetos não estão de modo algum no tempo. Desta forma a questão "quem consentirá em assumir que a apresentação existe, mas não seu conteúdo?" perde sua força: a palavra "existe" é muito ambígua, mas se ela significa "estar em algum lugar das séries-temporais", então não é de modo algum claro que a apresentação exista; e se significa qualquer outro significado legítimo, não é claro que o objeto não exista.

Os argumentos de que o conteúdo mas não o objeto deve ser físico, e de que o objeto mas não o conteúdo pode ter atributos tais como azul, quente ou pesado, podem ser omitidos, uma vez que não proporcionam qualquer base independente para se acreditar que existam coisas tais como os conteúdos.

O argumento que provavelmente fez mais para produzir uma crença nos "conteúdos" enquanto opostos aos objetos é o último dos argumentos citado por Meinong, a saber o argumento de que deve existir alguma diferença entre uma apresentação de um objeto e uma apresentação de outro objeto, e de que esta diferença não se encontra no "ato" de apresentação. À primeira vista, parece óbvio que minha mente está em "estados" diferentes quando estou pensando um uma coisa e quando estou pensando na outra. Mas de fato a diferença de objeto supre toda a diferença requerida. Parece existir, na hipótese dos "estados" da mente, uma operação (geralmente inconsciente) da teoria "interna" das relações: pensa-se que alguma diferença intrínseca no sujeito deve corresponder à diferença nos objetos com os quais ela tem a relação de apresentação. Respondi a esta questão detalhadamente em outro lugar, e assumirei portanto a teoria "externa" das relações, segundo a qual a diferença das relações não proporciona nenhuma evidência para a diferença dos predicados intrínsecos. Segue-se que, do fato de que o complexo "minha consciência de A" é diferente do complexo "minha consciência de B", não se segue que quando sou consciente de A eu tenha alguma qualidade intrínseca que não tenho quando sou consciente de B mas não de A. Não existe portanto nenhuma razão para assumir uma diferença no sujeito que corresponda à diferença entre dois objetos apresentados.

Resta investigar se existem quaisquer outras razões para se assumirem os "conteúdos". Penso que talvez se tenha encorajado a crença neles por um uso des-

cuidado de palavras tais como "imagem" e "idéia". Pode-se pensar que, quando se vê um objeto físico dado a partir de muitos pontos de vista diferentes, o próprio objeto físico é o objeto de muitas apresentações, e que as diferentes imagens são os diferentes conteúdos. Mesmo Meinong está longe de qualquer destas confusões, mas a linguagem tende a encorajá-la. De fato obviamente aquele objeto físico que se supõe ser visto desde diferentes pontos de vista é uma construção teórica, e não é o objeto de qualquer apresentação. Os objetos das várias apresentações consideradas são os dados visuais imediatos desde os diferentes pontos de vista. A mudança nos dados visuais, combinada com a crença em que o objeto físico é imutável, tende a gerar a crença em que os dados visuais são "modificações subjetivas", e a obscurecer desta forma seu caráter enquanto objetos. Não me deterei nesta questão agora, como o fiz ao lidar com ela detalhadamente num artigo em *Scientia* de julho de 1914.

Pode-se retorquir que pessoas diferentes podem conhecer o mesmo objeto, mas não podem ter a mesma apresentação, e que isto aponta para alguma outra coisa que não o objeto como um constituinte de uma apresentação. Como contra o monismo neutro, o argumento é válido se suas premissas forem assumidas; mas em nossa teoria, a diferença entre os sujeitos é suficiente para distinguir as duas apresentações, e portanto não se origina nenhum problema.

O argumento principal *contra* os conteúdos é a dificuldade em descobri-los introspectivamente. Pode-se dizer que esta dificuldade, que se admite, se aplica igualmente ao sujeito em nossa teoria da familiaridade. Isto é verdade; mas nossa teoria está baseada numa inferência a partir da natureza da experiência, não em qualquer percepção introspectiva suposta do sujeito. Se os argumentos através dos quais Meinong sustenta sua crença nos conteúdos nos tivessem parecido válidos, teríamos admitido os conteúdos; mas na ausência de argumentos válidos unicamente a evidência introspectiva poderia conduzir-nos a admitir os conteúdos. Desde que falta tal evidência, podemos portanto concluir que não existe nenhuma razão para admitir os conteúdos.

Sustenta-se freqüentemente a crença nos "conteúdos" como modificações subjetivas numa forma mais extremada do que aquela advogada por Meinong. Pensa-se que qualquer coisa que possa ser imediatamente conhecida deve estar "na mente", e que é somente por inferência que podemos chegar a um conhecimento de qualquer coisa externa a nós próprios. Pode-se combater esta visão de muitas maneiras. Seria interessante saber, antes de mais nada, o que se significa por "minha mente", e o que se está discutindo quando se pergunta se isto ou aquilo está "em minha mente". Poderíamos a seguir indicar que muitas pessoas podem conhecer os fatos abstratos e os universais, e que portanto, se eles estão "em minha mente", a mesma coisa pode estar em duas mentes ao mesmo tempo. Mas penso que a origem principal das teorias subjetivas sempre foram as supostas ilusões dos sentidos. O sol, tal como aparece na teoria astronômica, não é imediatamente dado: o que é imediatamente dado é uma determinada mancha branca visível, que de acordo com a física depende do meio circundante e de nossos órgãos dos sentidos. Logo se supomos que o sol do astrônomo é o objeto quando "vemos

o sol", então o que é realmente dado deverá ser degradado ao nível de alguma coisa subjetiva. Mas de fato, o objeto físico com o qual o astrônomo lida é uma inferência, e a mancha branca que vemos, apesar de sua variabilidade, pensa-se ser somente ilusória como resultado do argumento falacioso.

Resumindo: as características óbvias da experiência parecem mostrar que o experienciar é uma relação de dois termos; chamamos a relação de *familiaridade,* e damos o nome *sujeito* a qualquer coisa que esteja familiarizada com os objetos. O próprio sujeito parece não estar familiarizado consigo próprio; mas isto não impede nossa teoria de explicar o significado da palavra "eu" através da ajuda do significado da palavra "este", que é o nome próprio do objeto de atenção. Neste aspecto, especialmente verificamos nossa teoria ser superior ao monismo neutro, que parece incapaz de explicar a seletividade da experiência. Finalmente consideramos e rejeitamos a opinião de que a experiência envolve modificações mentais chamadas "conteúdos", tendo uma diversidade que reproduz aquela dos objetos — uma opinião que parece descansar sobre a teoria interna das relações; e juntamente com esta opinião rejeitamos — embora parcialmente através de argumentos que esperam uma amplificação em outra ocasião — a doutrina de que todo o conhecimento imediato está confinado ao conhecimento de nós próprios.

A FILOSOFIA DO ATOMISMO LÓGICO

O que se segue [é o texto] de um curso de oito conferências pronunciadas em [Gordon Square] Londres, nos primeiros meses de 1918, [que] diz respeito, de modo muito amplo, à explicação de certas idéias que aprendi com meu amigo e anteriormente meu aluno Ludwig Wittgenstein. Não tive nenhuma oportunidade de conhecer suas perspectivas até agosto de 1914, e nem mesmo sei se ele está vivo ou morto. Ele não tem portanto nenhuma responsabilidade por aquilo que se diz nestas conferências além daquela de ter originalmente fornecido muitas das teorias contidas nelas.

SUMÁRIO

I	Fatos e Proposições	59
II	Particulares, Predicados e Relações	68
III	Proposições Atômicas e Moleculares	80
IV	Proposições e Fatos com mais do que um Verbo; Crença, etc.	90
V	Proposições Gerais e Existência	99
VI	Descrições e Símbolos Incompletos	110
VII	A Teoria dos Tipos e Simbolismo; Classes	119
VIII	Apêndice Expositivo da Metafísica: O que Existe	131

I. Fatos e Proposições

Chamei este curso de conferências, que estou agora começando, *A Filosofia do Atomismo Lógico.* Talvez tivesse sido melhor começar dizendo uma palavra ou duas acerca do que entendo por esse título. A espécie de filosofia que desejo defender, e que chamo de *Atomismo Lógico,* é uma filosofia que se impôs a mim no curso de meu pensamento acerca da filosofia da matemática, embora eu deva encontrar dificuldade em dizer exatamente até que ponto existe uma conexão lógica definida entre as duas. As coisas que vou dizer nestas conferências são principalmente minhas próprias opiniões pessoais e não reivindico que sejam mais do que isso.

Como tentei em *Os Princípios da Matemática,* quando analisamos a matemática, a levamos toda para a lógica. Toda ela retorna à lógica no sentido mais estrito e mais formal. Nas presentes conferências, tentarei expor numa espécie de esboço, um pouco brevemente e um pouco insatisfatoriamente, uma espécie de doutrina lógica que me parece resultar da filosofia da matemática — não exatamente de modo lógico, mas como aquilo que emerge à medida que refletimos: uma certa espécie de doutrina lógica e, baseada nesta, uma certa espécie de metafísica. A lógica que defenderei é atomista, enquanto oposta à lógica monista das pessoas que mais ou menos seguem Hegel. Quando digo que minha lógica é atomista, quero dizer que participo da crença do senso comum de que existem muitas coisas separadas; não considero a aparente multiplicidade do mundo como consistindo simplesmente em etapas e divisões irreais de uma única Realidade indivisível. Resulta disso que uma parte considerável do que se deveria fazer para justificar a espécie de filosofia que desejo defender consistiria em justificar o processo da análise. Dizem-nos freqüentemente que o processo de análise é falsificação, que quando se analisa qualquer todo concreto dado, ele é falsificado e que os resultados da análise não são verdadeiros. Não penso que esta seja uma visão correta. Não quero dizer obviamente, e ninguém manteria, que quando se analisou se manteve tudo que se tinha antes de analisar. Se assim fosse, nunca se alcançaria nada através da análise. Não me proponho afrontar as perspectivas das quais discordo através da controvérsia, argumentando o que acredito ser a verdade acerca da questão, e esforçando-me através de todo o percurso para fazer com que as perspectivas que defendo resultem inevitavelmente de dados absolutamente inegáveis. Quando falo de "dados inegáveis", isto não deve ser considerado como sinônimo de "dados verdadeiros", porque "inegável" é um termo psicológico e "verdadeiro" não o é. Quando digo que alguma coisa é "inegável", quero dizer que não é a espécie de coisa que alguém irá negar; não se segue disso que ela seja verdadeira, embora se siga que todos nós a consideraremos verdadeira — e isto está tão próximo da verdade quanto parecemos capazes de chegar. Quando se está considerando qualquer espécie de teoria do conhecimento, se se está mais ou menos ligado a alguma subjetividade inevitável, porque não nos interessamos simplesmente na questão do que é verdade acerca do mundo, mas "o que podemos conhecer do mundo"? Sempre devemos começar qualquer tipo de argumento a partir de algo que nos parece ser verdadeiro; se ele nos parece ser verdadeiro, nada mais há a fazer. Não podemos sair para fora de nós próprios e considerar abstratamente se as coisas que nos parecem ser verdadeiras são verdadeiras; podemos fazer isto num caso particular, onde uma de nossas crenças é modificada devido a outras crenças nossas.

A razão pela qual chamo minha doutrina de atomismo *lógico* é porque os átomos aos quais desejo chegar como a espécie de último resíduo da análise são átomos lógicos e não átomos físicos. Alguns deles serão o que chamo "particulares" — coisas tais como pequenos sinais de cores ou sons, coisas momentâneas —, e alguns deles serão predicados ou relações e assim por diante. O propósito é que o átomo ao qual desejo chegar é o átomo da análise lógica, não o átomo da análise física.

É um fato um tanto curioso da filosofia que os dados inegáveis com os quais começamos sejam um tanto quanto vagos e ambíguos. Podemos, por exemplo, dizer: "Existe um número de pessoas neste recinto, neste momento". Isto é obviamente inegável em algum sentido. Mas quando chegamos a examinar e definir o que é este quarto, e o que é estar num recinto para uma pessoa, e como iremos distinguir uma pessoa da outra, e assim por diante, verificamos que o que afirmávamos é mais temivelmente vago e que realmente não sabemos o que queríamos dizer. Este é um fato um tanto singular, que tudo de que estamos realmente certos, seja de imediato alguma coisa da qual não conhecemos o significado, e no momento em que obtemos um enunciado preciso não estaremos certos de se é verdadeiro ou falso, pelo menos imediatamente. O processo do sadio filosofar consiste, em minha mente, principalmente em passar daquelas coisas óbvias, vagas, ambíguas, das quais nos sentimos bastante seguros, a alguma coisa precisa, clara, definida, que verificamos através da reflexão e da análise estar envolvida na coisa vaga da qual começamos ser, por assim dizer, a verdade real da qual aquela coisa vaga é uma espécie de sombra. Gostaria, se o tempo fosse maior e se eu soubesse mais do que sei, de gastar uma conferência inteira na concepção de vaguidade. Penso que a vaguidade é muito mais importante na teoria do conhecimento do que a julgaríamos ser a partir dos escritos de muitas pessoas. Tudo é vago num grau que não percebemos até que tentemos torná-lo preciso, e qualquer coisa precisa é tão remota de tudo que normalmente pensamos, que não podemos por um momento supor que é o que realmente significamos quando dizemos o que pensamos.

Quando passamos do vago ao preciso pelo método de análise e reflexão do qual estamos falando, sempre corremos um certo risco de erro. Se começo com o enunciado de que existem muitas pessoas neste recinto, e a seguir me ponho a trabalhar para tornar preciso tal enunciado, correrei muitos riscos e será extremamente provável que qualquer enunciado preciso que eu faça não seja em absoluto alguma coisa verdadeira. Desta forma não podemos muito fácil ou simplesmente chegar dessas coisas vagas inegáveis a coisas precisas que irão reter a inegabilidade do ponto de partida. As proposições precisas às quais chegamos podem ser *logicamente* premissas para o sistema que construímos a partir delas, mas elas não são premissas para a teoria do conhecimento. É importante perceber a diferença entre aquilo do qual nosso conhecimento é, de fato, derivado e aquilo do qual o deduziríamos se já tivéssemos conhecimento completo. Estas são coisas bastante diferentes. A espécie de premissa que um lógico aceitará para uma ciência não será a espécie de coisa que é primeiro conhecida ou mais facilmente conhecida: será uma proposição tendo grande poder dedutivo, grande persuasão e exatidão, uma coisa bastante diferente da premissa real da qual nosso conhecimento começou. Quando estamos falando da premissa para a teoria do conhecimento, não estamos falando de nada objetivo, mas de alguma coisa que variará de homem para homem, porque as premissas da teoria do conhecimento de um homem não serão as mesmas que aquelas da teoria do conhecimento de outro homem. Existe uma forte tendência numa escola muito ampla em supor que quan-

do estamos tentando filosofar acerca do que conhecemos, devemos recuar nossas premissas cada vez mais além no interior da região do inexato e vago; para além do ponto em que nós próprios estamos, exatamente até a criança ou o macaco, e que alguma coisa qualquer que seja a que *nós* parecemos conhecer — mas que o psicólogo reconhece como sendo o produto do pensamento prévio, da análise e da reflexão efetuados por nós — não pode realmente ser tomada como uma premissa em nosso próprio conhecimento. Esta, digo, é uma teoria que é muito amplamente mantida e que é usada contra aquela espécie de perspectiva analítica que desejo estimular. Parece-me que quando nosso propósito é, não simplesmente estudar a história ou desenvolvimento da mente, mas averiguar a natureza do mundo, não queremos ir mais além daquilo que nós próprios somos. Não queremos retornar à vaguidade da criança ou do macaco, porque verificaremos que dificuldades bastante suficientes se originam em nossa própria vaguidade. Mas ali nos confrontamos com uma daquelas dificuldades que ocorrem constantemente na filosofia, onde temos dois derradeiros prejuízos conflitantes e onde o argumento cessa. Existe o tipo de mente que considera que o que se chama de experiência primitiva deve ser um guia melhor para a sabedoria do que a experiência das pessoas que pensam, e existe o tipo de mente que assume exatamente a posição contrária. Neste ponto não posso ver qualquer argumento. É bastante claro que uma pessoa altamente educada vê, ouve, sente, faz tudo de uma maneira muito diferente do que uma criança ou animal, e que toda esta maneira de experienciar o mundo e de pensar acerca do mundo é muito mais analítica do que a de uma experiência mais primitiva. As coisas que chegamos a assumir como premissas em qualquer tipo de trabalho de análise são as coisas que *nos* parecem inegáveis — para nós aqui e agora, como somos — e penso em geral que a espécie de método adotado por Descartes é correta: que deveríamos começar a trabalhar duvidando das coisas e retendo somente o que não podemos duvidar devido a sua clareza e distintividade, e não porque estamos certos de não ser induzidos ao erro, pois não existe um método que nos salvaguardará contra a possibilidade de erro. O desejo de segurança perfeita é uma daquelas armadilhas em que sempre estamos caindo, e é tão insustentável no reino do conhecimento quanto qualquer outra coisa. Contudo, admitindo tudo isso, penso que o método de Descartes é em sua totalidade um método sadio como ponto de partida.

Proponho, portanto, sempre começar qualquer argumento que deva fazer apelando a dados que serão quase comicamente óbvios. Toda habilidade filosófica que se requer consistirá na seleção daqueles dados que estão aptos a produzir uma grande quantidade de reflexão e análise e nas próprias reflexão e análise.

O que foi dito até aqui o foi a título de introdução.

A primeira verdade evidente à qual pretendo dirigir vossa atenção — e espero que concordeis comigo que estas coisas às quais chamo verdades evidentes são tão óbvias que é quase motivo de riso mencioná-las — é que o mundo contém *fatos,* que são os que são, não importando o que decidimos pensar acerca deles, e que existem também *crenças,* que se referem aos fatos e que por referência aos fatos são ou verdadeiras ou falsas. Tentarei antes de mais nada apresentar uma exposição preliminar do que significo por um "fato". Quando falo de um fato —

não me proponho tentar uma definição exata, mas uma explicação, de tal forma que sabereis do que estou falando — significo a espécie de coisa que torna verdadeira ou falsa uma proposição. Se digo "está chovendo", o que digo é verdadeiro numa certa condição do tempo e é falso em outras condições do tempo. A condição do tempo que torna verdadeiro (ou falso, dependendo de qual possa ser o caso) meu enunciado, é o que chamarei um "fato". Se digo "Sócrates está morto", meu enunciado será verdadeiro dependendo de uma certa ocorrência psicológica que aconteceu em Atenas há muito tempo. Se digo "A gravitação varia inversamente ao quadrado da distância", meu enunciado torna-se verdadeiro através de um fato astronômico. Se digo "dois e dois são quatro", é um fato aritmético que torna verdadeiro meu enunciado. Por outro lado, se digo "Sócrates está vivo", ou "a gravitação varia diretamente à distância" ou "dois e dois são cinco", exatamente os mesmos fatos que fizeram verdadeiros meus enunciados anteriores mostram que estes novos enunciados são falsos.

Quero que percebais que quando falo de um fato não significo uma coisa particular existente, tal como Sócrates ou a chuva ou o sol. Sócrates em si mesmo não torna verdadeiro ou falso nenhum enunciado. Poderíeis estar inclinados a supor que unicamente por si próprio ele daria a verdade ao enunciado "Sócrates existiu", mas de fato isto é um erro. Origina-se de uma confusão que tentarei explicar na sexta conferência deste curso, quando lidarei com a noção de existência. Sócrates[1] por si mesmo, ou qualquer coisa particular só por si mesma, não torna verdadeira ou falsa qualquer proposição. "Sócrates está morto" e "Sócrates está vivo" são ambos enunciados acerca de Sócrates. Um é verdadeiro, o outro, falso. O que chamo um fato é a espécie de coisa que se expressa por uma sentença inteira, não por um nome simples como "Sócrates". Quando uma única palavra vem a expressar um fato, como "fogo" ou "lobo", isto é devido a um contexto não expresso, e a expressão completa de um fato sempre envolverá uma sentença. Expressamos um fato, por exemplo, quando dizemos que uma certa coisa tem uma determinada propriedade, ou que tem uma certa relação com outra coisa; mas a coisa que tem a propriedade ou a relação não é o que chamo um "fato".

É importante observar que os fatos pertencem ao mundo objetivo. Não são criados por nossos pensamentos ou crenças, exceto em casos especiais. Esta é uma espécie de coisas que devo estabelecer como uma verdade evidente, óbvia, mas, obviamente, somos conscientes, no momento em que tenhamos lido qualquer filosofia, de quanto há para se dizer antes que um enunciado tal como aquele possa tornar-se a espécie de posição que desejamos. A primeira coisa que quero enfatizar é que o mundo exterior — o mundo, por assim dizer, que o conhecimento pretende conhecer — não é completamente descrito por uma grande quantidade de "particulares", mas devemos também levar em conta aquelas coisas que chamo fatos, que são as espécies de coisas que expressamos por uma sentença, e que estas, assim como as cadeiras e mesas particulares, fazem parte do mundo real. Com exceção da psicologia, muitos de nossos enunciados não têm a inten-

[1] Estou aqui neste momento tratando de Sócrates como um "particular". Mas veremos brevemente que esta perspectiva requer modificação.

ção simplesmente de expressar a condição de nossa mente, embora isto seja tudo que conseguem fazer. Eles têm a intenção de expressar fatos, que (exceto quando são fatos psicológicos) serão fatos acerca do mundo exterior. Tais fatos estão envolvidos, exatamente quando falamos verdadeiramente ou quando falamos falsamente. Quando falamos falsamente é um fato objetivo que torna falso o que dizemos, e é um fato objetivo que torna verdadeiro o que dizemos quando falamos verdadeiramente.

Existem muitíssimas espécies diferentes de fatos, e trataremos nas últimas conferências de uma certa quantidade de classificações de fatos. Para começar apontarei somente umas poucas espécies de fatos de tal forma que não se possa imaginar que os fatos são todos muito parecidos. Existem *fatos particulares,* tal como "isto é branco"; a seguir existem *fatos gerais,* tais como "todos os homens são mortais". Obviamente, a distinção entre fatos particulares e gerais é uma distinção da maior importância. Aqui novamente seria um erro muito grande supor que poderíamos descrever completamente o mundo por meio unicamente de fatos particulares. Suponha-se que sejamos bem sucedidos em registrar cada um dos fatos particulares por todo o universo, e que não existisse um único fato particular de qualquer tipo e em qualquer lugar que não tivéssemos registrado, ainda assim não teríamos obtido uma descrição completa do universo a menos que acrescentássemos também: "Estes que registrei são todos os fatos particulares que existem". Portanto não podemos ter a esperança de descrever completamente o mundo sem ter fatos gerais assim como fatos particulares. Outra distinção, que é talvez um pouco mais difícil de fazer, é a distinção entre fatos positivos e fatos negativos, tais como "Sócrates estava vivo" — um fato positivo — e "Sócrates não está vivo" — poder-se-ia dizer um fato negativo.[2] Mas é difícil fazer a distinção. Assim existem fatos que dizem respeito a coisas particulares ou qualidades particulares ou relações, e, ao lado deles, os fatos completamente gerais da espécie que temos na lógica, onde não existe nenhuma menção de algum constituinte do mundo real, nenhuma menção de qualquer coisa particular ou qualidade particular ou relação particular, de fato podemos dizer estritamente nenhuma menção de alguma coisa. Esta é uma das características das proposições lógicas, a de que elas não mencionam nada. Tal proposição é: "Se uma classe é parte de outra, um termo que é membro da primeira é também um membro da outra". Todas aquelas palavras que ocorrem no enunciado de uma proposição puramente lógica são palavras que pertencem realmente à sintaxe. São palavras que expressam simplesmente uma forma ou conexão, não mencionando qualquer constituinte particular da proposição na qual elas ocorrem. Esta é, obviamente, uma coisa que precisa ser provada; não a estou estabelecendo como auto-evidente. Existem portanto fatos acerca das propriedades das coisas simples; e fatos acerca das relações entre duas coisas, três coisas, e assim por diante; e qualquer número de classificações diferentes de alguns dos fatos do mundo, que são importantes para diferentes propósitos.

[2] Os fatos negativos são discutidos mais profundamente numa conferência posterior.

É óbvio que não existe um dualismo entre fatos verdadeiros e falsos; existem única e exclusivamente fatos. Seria um erro, obviamente, dizer que todos os fatos são verdadeiros. Seria um erro porque verdadeiro e falso são correlativos, e somente diríamos de uma coisa que ela era verdadeira se ela fosse a espécie de coisa que *poderia* ser falsa. Um fato não pode ser nem verdadeiro nem falso. Isto nos leva à questão dos enunciados, proposições ou juízos, a todas aquelas coisas que possuem a dualidade do verdadeiro e da falsidade. Para os propósitos da lógica, embora não, segundo penso, para os propósitos da teoria do conhecimento, é natural concentrar a atenção na proposição como a coisa que será nosso veículo típico para a dualidade da verdade e falsidade. Uma proposição, pode-se dizer, é uma sentença no indicativo, uma sentença que afirma alguma coisa, não que questiona, ordena ou deseja. Pode ser também uma sentença da espécie que é precedida pela palavra "que". Por exemplo, "que Sócrates está vivo", "que dois e dois são quatro", "que dois e dois são cinco", qualquer coisa desta espécie será uma proposição.

Uma proposição é simplesmente um símbolo. É um símbolo complexo no sentido de que tem partes que também são símbolos: um símbolo pode ser definido como complexo quando tem partes que são símbolos. Numa sentença contendo várias palavras, as várias palavras são cada uma um símbolo, e a sentença que as compõe é portanto um símbolo complexo naquele sentido. Existe uma grande importância da teoria do simbolismo para a filosofia, bem mais do que se pensou há algum tempo. Penso que a importância é quase inteiramente negativa, isto é, a menos que sejamos totalmente conscientes dos símbolos, a menos que sejamos totalmente conscientes da relação do símbolo àquilo que ele simboliza, a importância funda-se no fato de que nos encontraremos atribuindo à coisa propriedades que pertencem somente ao símbolo. Isto, obviamente, é especialmente provável em estudos muito abstratos como na lógica filosófica, porque o objeto de estudo acerca do qual se supõe estarmos estudando é tão excessivamente difícil e ilusório que qualquer pessoa, que já tentou pensar acerca dele, sabe que não o pensamos exceto talvez uma vez em seis meses por meio minuto. O resto do tempo pensamos acerca dos símbolos, porque eles são tangíveis, mas a coisa acerca da qual se supõe estarmos pensando é terrivelmente difícil e freqüentemente não conseguimos pensar nela. O filósofo realmente bom é aquele que uma vez em seis meses pensa nela por um minuto. Os maus filósofos nunca o fazem. Eis por que a teoria do simbolismo tem alguma importância, porque de outro modo estamos muito certos de confundir as propriedades do simbolismo com as propriedades da coisa. Existe também outro lado interessante do simbolismo. Existem diferentes espécies de símbolos, diferentes espécies de relação entre o símbolo e aquilo que é simbolizado, e falácias muito importantes originam-se de não se perceber isto. Todas as espécies de contradições acerca das quais falarei juntamente com os tipos numa conferência posterior originam-se de erros no simbolismo, de se colocar uma espécie de símbolo no lugar em que deve estar outra espécie de símbolo. Algumas das noções que se pensou serem absolutamente fundamentais na filosofia acredito que se originaram inteiramente através de enganos com rela-

ção ao simbolismo, a saber, a noção de existência ou, se preferirdes, de realidade. Estas duas palavras representam uma grande parte do que se discutiu na filosofia. Existiu a teoria de que toda proposição seria realmente uma descrição da realidade como um todo e assim por diante, e juntamente com ela todas essa noções de realidade e existência tiveram um papel muito proeminente na filosofia. Ora, minha própria crença é que do modo pelo qual elas ocorreram, elas foram o resultado de uma confusão acerca do simbolismo, e que quando tenhamos esclarecido esta confusão, verificaremos que praticamente tudo que se disse acerca da existência é transparente e simplesmente um erro; isto é tudo que podemos dizer acerca da existência. Penetrarei nela numa conferência posterior, mas trata-se de um exemplo do modo pelo qual o simbolismo é importante.

Talvez eu devesse dizer uma ou duas palavras acerca do que estou entendendo por simbolismo, porque penso que muitas pessoas pensam que significamos unicamente símbolos matemáticos quando falamos em simbolismo. Estou usando-o num sentido que inclua toda linguagem de qualquer espécie e tipo, de tal modo que toda palavra é um símbolo, e toda sentença é um símbolo, e assim por diante. Quando falo de um símbolo significo simplesmente alguma coisa que "significa" alguma outra coisa, e no que se refere ao que quero dizer com "significado" não estou preparado para dizer-vos. Enumerarei no decorrer do tempo um número estritamente infinito de coisas diferentes que o "significado" pode significar, mas não considerarei ter acabado a discussão ao fazer isso. Penso que a noção de significado é sempre mais ou menos psicológica, e que não é possível obter uma teoria puramente lógica do significado, nem portanto do simbolismo. Penso que pertence à própria essência da explicação do que significamos por um símbolo explicar coisas tais como o conhecimento das relações cognitivas e provavelmente também da associação. Custe o que custar sou bastante claro de que a teoria do simbolismo e o uso do simbolismo não é uma coisa que pode ser explicada pela lógica pura sem considerar as várias relações cognitivas que possamos ter com as coisas.

Com relação ao que significamos por "significado", darei algumas poucas ilustrações. Por exemplo, a palavra "Sócrates", dir-se-á, significa um certo homem; a palavra "mortal" significa uma certa qualidade; e a sentença "Sócrates é mortal" significa um certo fato. Mas estas três espécies de significados são inteiramente distintas, e chegar-se-ia nas mais irremediáveis contradições se se pensasse que a palavra "significado" tem o mesmo significado em cada um desses três casos. É muito importante não supor que existe unicamente uma *coisa que se* significa por "significado", e que portanto existe uma única espécie de relação do símbolo àquilo que é simbolizado. Um nome seria um símbolo apropriado de se usar para uma pessoa; uma sentença (ou uma proposição) é o símbolo apropriado para um fato.

Uma crença ou um enunciado tem a dualidade entre a verdade e a falsidade, que o fato não tem. Uma crença ou um enunciado sempre envolve uma proposição. Dizemos que um homem acredita que este ou aquele é o caso. Um homem

acredita que Sócrates está morto. No que ele acredita é numa proposição a respeito daquilo, e para propósitos formais é conveniente tomar a proposição como a coisa essencial que tem a dualidade entre a verdade e falsidade. É muito importante perceber, por exemplo, coisas como a de que *as proposições não são nomes para os fatos.* Isto é bastante óbvio quando nos é mostrado, mas de fato nunca o havia percebido até que me fosse mostrado por um aluno meu, Wittgenstein. É perfeitamente evidente assim que pensarmos que uma proposição não é um nome para um fato devido à simples particularidade de que existem *duas* proposições que correspondem a cada fato. Suponhamos que Sócrates está morto seja um fato. Temos duas proposições: "Sócrates está morto" e "Sócrates não está morto". E para estas duas proposições que correspondem ao mesmo fato, existe um fato no mundo que faz uma verdadeira e a outra falsa. Isto não é acidental, e ilustra como a relação da proposição ao fato é uma relação totalmente diferente daquela entre o nome e a coisa nomeada. Para cada fato existem duas proposições, uma verdadeira e uma falsa, e não existe nada na natureza do símbolo para nos mostrar qual é a verdadeira e qual é a falsa. Se existisse, poderíamos averiguar a verdade acerca do mundo examinando as proposições sem olhar ao nosso redor.

Existem duas relações diferentes, como vemos, que uma proposição pode ter com relação a um fato: uma é a relação que podemos chamar ser verdadeira para o fato, e a outra ser falsa para o fato. Ambas são igualmente relações essencialmente lógicas que podem subsistir entre os dois, enquanto que no caso de um nome, existe uma única relação que ele pode ter com o que nomeia. Um nome só pode nomear um particular ou, se não o nomeia, não é em absoluto um nome, é um ruído. Não pode ser um nome sem ter exatamente aquela relação particular de nomear alguma coisa, enquanto que uma proposição não deixa de ser uma proposição se for falsa. Ela tem esses dois modos, o de ser verdadeira e o de ser falsa, que juntos correspondem à propriedade de ser um nome. Exatamente como uma palavra pode ser um nome, mas simplesmente um ruído carente de significado, uma expressão que aparentemente é uma proposição pode ser verdadeira ou falsa, ou pode ser carente de significado, mas o verdadeiro e o falso mantêm-se juntos em oposição à carência de significado. Isto mostra, obviamente, que as características lógico-formais das proposições são bastante diferentes das características dos nomes, e que as relações que elas têm com os fatos são bastante diferentes e que, portanto, as proposições não são nomes para os fatos. Não devemos escapar com a idéia de que podemos nomear os fatos de algum outro modo; não podemos. Não podemos nomeá-los em absoluto. Não podemos nomear apropriadamente um fato. A única coisa que podemos fazer é afirmá-lo, ou negá-lo, ou desejá-lo, ou querê-lo, ou pedi-lo, ou questioná-lo, mas todas essas coisas são coisas que envolvem toda a proposição. Nunca podemos colocar a espécie de coisa que faz a proposição ser verdadeira ou falsa na posição de um objeto lógico. Somente podemos tê-la ali como alguma coisa a ser afirmada ou negada ou algo dessa espécie, mas não como alguma coisa a ser nomeada.

Discussão

Pergunta: O Sr. considera seu ponto de partida que "existem muitas coisas" como um postulado que deve ser levado adiante do começo ao fim ou que deve ser provado posteriormente?
Sr. Russell: Nem uma coisa nem outra. Não considero como um postulado que "existem muitas coisas". Considero que, na medida em que possa ser provado, a prova é empírica, e que as refutações que foram apresentadas são *a priori*. O indivíduo empírico naturalmente diria que existem muitas coisas. O filósofo monista tenta mostrar que não existem muitas coisas. Propus-me refutar seus argumentos *a priori*. Não considero existir nenhuma necessidade *lógica* de que existam muitas coisas, nem de que não existam.
Pergunta: Quero dizer ao começar, quer se comece com a filosofia empírica quer com a filosofia *a priori*, o Sr. formula seu enunciado exatamente nesse começo e volta para prová-lo, ou nunca volta para dar-lhe uma prova?
Sr. Russell: Não, nunca voltamos. É como a bolota para o carvalho. Nunca voltamos à bolota no carvalho. Desejo um enunciado que seja incompleto e vago e tenha aquela espécie de evidência que pertence às coisas das quais nunca sabemos o que significam, mas nunca voltaria àquele enunciado. Eu diria, aqui está uma coisa. Parecemos de algum modo convencidos de que a verdade está enterrada em algum lugar daquela coisa. Olharemos dentro e fora dela, até que tenhamos extraído alguma coisa e possamos dizer que agora é verdadeira. Ela realmente não será a mesma coisa da qual partimos porque será muito mais analítica e precisa.
Pergunta: Não parece que poderíamos nomear um fato através de uma data?
Sr. Russell: Aparentemente podemos nomear os fatos, mas não penso que realmente possamos nomeá-los: sempre verificamos que, se expusermos inteiramente toda a coisa, ela não o era assim. Suponhamos que dizemos "A morte de Sócrates". Poderíamos dizer, este é um nome para o fato de que Sócrates morreu. Mas obviamente não o é. Podemos ver isso no momento em que considerarmos a verdade e a falsidade. Suponhamos que ele não tenha morrido, a expressão ainda seria significante embora não pudesse existir então alguma coisa que pudéssemos nomear. Mas supondo que ele nunca tenha vivido, o som "Sócrates" não seria em absoluto um nome. Podemos ver isto de outro modo. Podemos dizer "A morte de Sócrates é uma ficção". Suponhamos ter lido no jornal que o Kaiser foi assassinado, e que isto não venha a ser verdadeiro. Poderíamos então dizer "a morte do Kaiser é uma ficção". Está claro que não existe no mundo alguma coisa que seja uma ficção, e no entanto aquele enunciado é um enunciado perfeitamente correto. Segue-se disto que "a morte do Kaiser" não é um nome.

II. Particulares, Predicados e Relações.

Proponho-me começar hoje a análise dos fatos e proposições, pois de certo modo a tese principal que devo sustentar é a da legitimidade da análise, porque se

penetrarmos no que chamo Atomismo Lógico, isto significa que acreditamos que o mundo pode ser analisado num certo número de coisas separadas com relações e assim por diante, e que a espécie de argumentos que muitos filósofos usaram contra a anállise não é justificável.

Numa filosofia do atomismo lógico poderíamos supor que a primeira coisa a fazer seria descobrir as espécies de átomos a partir das quais compõem-se as estruturas lógicas. Mas não penso ser esta exatamente a primeira coisa; é uma das primeiras, mas não exatamente a primeira. Existem outras duas questões que devemos considerar, e pelo menos uma destas é prioritária. Devemos considerar:

1. As coisas que parecem ser entidades logicamente complexas são realmente complexas?

2. São realmente entidades?

Podemos adiar a segunda questão; de fato, não a tratarei detalhadamente até minha última conferência. A primeira questão, de se elas são realmente complexas, é uma questão que devemos considerar desde o início. Nenhuma destas questões é, do modo em que estão formuladas, uma questão muito precisa. Não pretendo começar com questões precisas. Não penso que possamos começar com alguma coisa precisa. Temos que alcançar tal precisão como pudermos à medida que caminhamos. Cada uma destas duas questões, entretanto, é *capaz* de ter um significado preciso, e cada uma delas é realmente importante.

Existe outra questão que surge com maior anterioridade, a saber: que exemplos devemos tomar como exemplos *prima facie* de entidades logicamente complexas? Esta é realmente a primeira de todas as questões com a qual devemos começar. Que espécie de coisas consideraremos como complexo *prima facie* (à primeira vista)?

Obviamente, todos os objetos ordinários da vida cotidiana são aparentemente entidades complexas: coisas tais como mesas e cadeiras, pães e peixes, pessoas, principados e poderes — são todas em sua aparência entidades complexas. Todas as espécies de coisas às quais habitualmente damos nomes próprios são em sua aparência entidades complexas: Sócrates, Piccadilly, Romênia, Décima Segunda Noite ou qualquer coisa na qual quisermos pensar, à qual damos um nome próprio, são todas aparentemente entidades complexas. Parecem ser sistemas complexos ligados em alguma espécie de unidade, aquela espécie de unidade que conduz à concessão de uma única denominação. Penso que é a contemplação desta espécie de unidade aparente que conduziu em grande medida à filosofia do monismo, e à sugestão de que o universo como um todo é uma única entidade complexa mais ou menos no sentido, acerca do qual estive falando, em que essas coisas são.

De minha parte, não acredito em entidades complexas dessa espécie, e não são coisas como estas que irei tomar como exemplos *prima facie* de entidades complexas. Minhas razões se tornarão cada vez mais evidentes à medida que prosseguirmos. Não poderei apresentar todas minhas razões hoje, mas posso mais ou menos explicar o que quero dizer de um modo preliminar. Suponhamos, por exemplo, que devêssemos analisar o que parece ser um fato acerca de Piccadilly

Suponhamos que façamos qualquer enunciado acerca de Piccadilly, tal como "Piccadilly é uma rua agradável". Se analisarmos um enunciado desta espécie de modo correto, acredito que verificaremos que o fato correspondente a nosso enunciado não contém nenhum constituinte que corresponda à palavra "Piccadilly". A palavra "'Piccadilly" tomará parte em muitas proposições significativas, mas os fatos correspondentes a esssas proposições não contêm qualquer constituinte único, seja simples ou complexo, que corresponda à palavra "Piccadilly". Isto é o mesmo que dizer, se tomamos a linguagem como um guia em nossa análise do fato exprimido, seremos desencaminhados num enunciado daquele tipo. Apresentarei as razões disso na Conferência VI, e também parcialmente na Conferência VII, mas eu poderia dizer de um modo preliminar algumas coisas que fariam com que entendessem o que quero dizer. "Piccadilly", em sua aparência, é o nome para uma certa porção da superfície terrestre, e suponho que, se desejássemos defini-lo, deveríamos defini-lo como uma série de classes de entidades materiais, notadamente, aquelas que, em diversos tempos, ocupam aquela porção da superfície terrestre. De tal forma que verificaríamos que o status lógico de Piccadilly está ligado com o status lógico de séries e classes, e se sustentarmos ser Piccadilly real, deveremos sustentar que as séries de classes são reais, e qualquer que seja a espécie de status metafísico que atribuirmos a elas, deveremos atribuir a ele. Como se sabe, acredito que as séries e as classes possuem a natureza de ficções lógicas: portanto aquela análise, se puder ser mantida, dissolverá Piccadilly numa ficção. Observações exatamente similares aplicar-se-ão a outros exemplos: Romênia, Décima Segunda Noite e Sócrates. Sócrates, talvez, origina algumas questões especiais, porque a questão o que constitui uma pessoa tem dificuldades especiais em seu interior. Mas, para fins de argumento, poderíamos identificar Sócrates com a série de suas experiências. Ele seria realmente uma série de classes, porque temos muitas experiências simultaneamente. Logo, ele vem a ser muito parecido com Piccadilly.

Considerações daquela espécie parecem desviar-nos de entidades *prima facie* complexas tais como aquelas com as quais começamos para outras que são mais inflexíveis e mais dignas de atenção analítica, a saber, os fatos. Expliquei na última vez o que eu significava por um fato, a saber, aquela espécie de coisa que torna verdadeira ou falsa uma proposição, a espécie de coisa que é o caso quando nosso enunciado é verdadeiro e que não é o caso quando nosso enunciado é falso. Os fatos são, como eu havia dito anteriormente, evidentemente alguma coisa que devemos explicar se formos apresentar uma descrição completa do *mundo. Não* podemos fazer isso simplesmente por enumeração das coisas particulares que estão no mundo: devemos também mencionar as relações dessas coisas, e suas propriedades, e assim por diante; todas estas coisas são fatos, de tal forma que os fatos certamente pertencem a uma descrição do mundo objetivo, e os fatos parecem muito mais claramente complexos e muito mais não suscetíveis de serem justificados do que coisas como Sócrates e Romênia. Embora possamos justificar o significado da palavra "Sócrates", ainda assim seríamos deixados com a verdade de que a proposição "Sócrates é mortal" expressa um fato. Podemos não saber

exatamente o que Sócrates significa, mas está bastante claro que "Sócrates é mortal" expressa um fato. Existe claramente algum significado válido em dizer que o fato expresso por "Sócrates é mortal" é *complexo*. As coisas no mundo possuem várias propriedades, e acham-se em várias relações entre si. Que elas possuem essas propriedades e relações são *fatos*, e as coisas e suas qualidades ou relações são claramente, num ou noutro sentido, componentes dos fatos que possuem aquelas qualidades ou relações. A análise de *coisas* aparentemente complexas com as quais começamos pode ser reduzida de várias maneiras à análise de fatos que são aparentemente acerca daquelas coisas. Portanto é com a análise dos *fatos* que nossa consideração do problema da complexidade deve começar, não pela análise de coisas aparentemente complexas.

Evidencia-se a complexidade de um fato, para começar, pela circunstância de que a proposição que afirma um fato consiste de várias palavras, podendo uma das quais ocorrer em outros contextos. Obviamente, algumas vezes obtemos uma proposição expressa por uma única palavra; mas se ela for expressa completamente é obrigada a conter várias palavras. A proposição "Sócrates é mortal" pode ser substituída por "Platão é mortal" ou por "Sócrates é humano"; no primeiro caso alteramos o sujeito, no segundo o predicado. Está claro que todas as proposições em que a palavra "Sócrates" ocorre possuem alguma coisa em comum, e de modo análogo todas as proposições em que a palavra "mortal" ocorre possuem algo em comum, alguma coisa que não possuem em comum com todas as proposições, mas somente com aquelas que dizem respeito a Sócrates ou à mortalidade. Penso que está claro que os fatos correspondentes às proposições em que a palavra "Sócrates" ocorre possuem alguma coisa em comum que corresponde à palavra comum "Sócrates" que ocorre nas proposições, de tal forma que para começar temos aquele sentido de complexidade, que num fato podemos obter alguma coisa que ele pode ter em comum com outros fatos, exatamente como podemos ter "Sócrates é humano" e "Sócrates é mortal", ambos sendo fatos, e ambos tendo relação com Sócrates, embora Sócrates não constitua o todo desses dois fatos. É bastante claro que nesse sentido existe uma possibilidade de desmembrar um fato em suas partes componentes, das quais pode-se alterar um componente sem alterar os outros, e um componente pode ocorrer em alguns outros fatos embora não ocorra em todos os outros fatos. Para começar, quero deixar claro que existe um sentido no qual os fatos podem ser analisados. Não estou preocupado com todas as dificuldades de qualquer análise, mas somente em enfrentar as objeções *prima facie* de filósofos que pensam que realmente não podemos de modo algum analisar.

Estou tentando novamente na medida do possível, como fiz da última vez, começar com verdades perfeitamente evidentes. Meu desejo e vontade é que as coisas com as quais começo sejam tão óbvias que se tenha a curiosidade de saber por que gastei meu tempo formulando-as. Isto é o que pretendo, porque a peculiaridade da filosofia é começar com alguma coisa tão simples que não pareça proveitoso formular, e acabar com alguma coisa tão paradoxal que ninguém acreditará nela.

Uma marca *prima facie* de complexidade nas proposições é o fato de que elas são expressas por várias palavras. Chego agora a outra peculiaridade, que se aplica primariamente às proposições e daí de modo derivado aos fatos. Podemos entender uma proposição quando entendemos as palavras que a compõem mesmo se nunca ouvimos a proposição anteriormente. Esta parece uma propriedade muito humilde, mas é uma propriedade que a marca como complexa e a distingue das palavras cujo significado é simples. Quando conhecemos o vocabulário, a gramática e a sintaxe de uma linguagem, podemos entender uma proposição naquela linguagem mesmo que nunca a tenhamos visto antes. Ao ler um jornal, por exemplo, tornamo-nos conscientes de um certo número de enunciados que são novos para nós, e são inteligíveis imediatamente para nós, apesar do fato de serem novos, porque entendemos as palavras das quais eles são compostos. Esta característica, que podemos entender uma proposição através do entendimento de suas palavras componentes, está ausente nas palavras componentes quando estas palavras expressam alguma coisa simples. Tome-se a palavra "vermelho", por exemplo, e suponha-se — como sempre devemos fazer — que "vermelho" represente um matiz particular. Perdoar-se-á esta assunção, mas de outro modo nunca poderemos progredir. Não podemos entender o significado da palavra "vermelho" a não ser pela visão de coisas vermelhas. Não existe nenhum outro modo pelo qual isso pode ser feito. É inútil aprender as linguagens ou procurar em dicionários. Nenhuma destas coisas ajudar-nos-á a entender o significado da palavra "vermelho". Deste modo ela é bastante diferente do significado de uma proposição. Obviamente, podemos dar uma definição da palavra "vermelho", e aqui é importante distinguir entre uma definição e uma análise. Todas as análises são possíveis somente em relação ao que é complexo, e dependem sempre, em última análise, da familiaridade direta com os objetos que são os significados de determinados símbolos simples. É quase desnecessário observar que não se define uma coisa mas um símbolo. (Um símbolo "simples" é um símbolo cujas partes não são símbolos.) Um símbolo simples é uma coisa bastante diferente de uma coisa simples. Aqueles objetos que é impossível simbolizar de outro modo que por símbolos simples podem ser chamados "simples", enquanto aqueles que podem ser simbolizados por uma combinação de símbolos podem ser chamados "complexos". Esta é, obviamente, uma definição preliminar, e talvez um pouco circular, mas isto não importa muito neste estágio.

Disse que "vermelho" não podia ser entendido a não ser pela visão de coisas vermelhas. Poder-se-ia objetar a isto com base em que se pode definir *o vermelho*, por exemplo, como "a cor com o comprimento de onda máximo". Esta, poder-se-ia dizer, é uma definição de "vermelho" e uma pessoa poderia entender esta definição mesmo se não tivesse visto nada vermelho, desde que entendesse a teoria física das cores. Mas isto não constitui realmente o significado da palavra "vermelho" no seu sentido menos forte. Se tomamos uma proposição tal como "isto é vermelho" e a substituímos por "isto tem a cor com o comprimento de onda máximo", temos uma proposição totalmente diferente. Podemos ver isso imediatamente, porque uma pessoa que não sabe nada acerca da teoria física das

cores pode entender a proposição "isto é vermelho", e pode saber que é verdadeira, mas não pode saber que "isto tem a cor que tem o comprimento de onda máximo". Inversamente, poderíamos ter uma pessoa hipotética que não pudesse ver o vermelho, mas que entendesse a teoria física das cores e pudesse apreender a proposição "isto tem a cor com o comprimento de onda máximo", mas que não seria capaz de entender a proposição "isto é vermelho" como é entendida pela pessoa normal não educada. Portanto está claro que se definirmos "vermelho" como "a cor com o comprimento de onda máximo", não estamos de modo algum dando o significado real da palavra; estamos simplesmente dando uma descrição verdadeira, que é uma coisa bastante diferente, e as proposições que resultam são proposições diferentes daquelas nas quais a palavra "vermelho" ocorre. Nesse sentido a palavra "vermelho" não pode ser definida, embora no sentido em que uma descrição correta constitua uma definição ela possa ser definida. No sentido da análise não podemos definir "vermelho". Esta é a maneira pela qual os dicionários são capazes de proceder, porque um dicionário professa definir todas as palavras da linguagem por meio de palavras da linguagem, e portanto é óbvio que um dicionário deva ser culpado de um círculo vicioso em alguns lugares, mas ele os resolve por meio de descrições corretas.

Tornei claro, então, em que sentido eu diria que a palavra "vermelho" é um símbolo simples e a frase "isto é vermelho" um símbolo complexo. A palavra "vermelho" somente pode ser entendida através da familiaridade com o objeto, enquanto que a frase "as rosas são vermelhas" pode ser compreendida se sabemos o que é "vermelho" e o que são "as rosas", sem jamais ter ouvido a frase antes. Esta é uma prova óbvia do que é complexo. É a marca de um símbolo complexo, e também a marca do objeto simbolizado pelo símbolo complexo. O que quer dizer: as proposições são símbolos complexos e os fatos que elas representam são complexos.

O todo da questão do significado das palavras está repleto de complexidades e ambigüidades da linguagem ordinária. Quando uma pessoa usa uma palavra, ela não significa com essa palavra a mesma coisa que outra pessoa significa com ela. Ouço freqüentemente dizer-se que isso é um infortúnio. Isto é um engano. Seria totalmente fatal se as pessoas significassem as mesmas coisas com suas palavras. Isto tornaria toda relação impossível, e a linguagem seria a mais irremediável e desnecessária das coisas imagináveis, porque o significado que atribuímos a nossas palavras deve depender da natureza dos objetos com os quais estamos familiarizados, e desde que pessoas diferentes estão familiarizadas com objetos diferentes, elas não seriam capazes de conversar entre si a menos que atribuíssem significados bastante diferentes a suas palavras. Deveríamos conversar somente acerca da lógica — um resultado não totalmente indesejável. Tome-se, por exemplo, a palavra "Piccadilly". Nós, que estamos familiarizados com Piccadilly, atribuímos a esta palavra um significado bastante diferente de qualquer significado que lhe poderia ser atribuído por uma pessoa que nunca esteve em Londres: e, supondo que alguém viajasse por lugares estranhos e discorresse acerca de Piccadilly, transmitiria a seus interlocutores proposições inteiramente diferentes daque-

las que estão em sua mente. Eles conhecerão Piccadilly como uma rua importante de Londres; poderão saber muito acerca dela, mas não saberão exatamente as coisas que se sabem quando se está caminhando por ela. Se devêssemos insistir numa linguagem que fosse insenta de ambigüidade, seríamos incapazes de dizer às pessoas em casa o que vimos em lugares estranhos. Seria do modo mais completo incrivelmente inconveniente ter uma linguagem sem ambigüidade, e portanto misericordiosamente não obtivemos uma.

A análise não é a mesma coisa que a definição. Podemos definir um termo por meio de uma descrição correta, mas isto não constitui uma análise. É com a análise, não com a definição, que estamos preocupados no presente momento, de modo que retornarei à questão da análise.

Podemos estabelecer as seguintes definições provisórias:

Que os componentes de uma proposição são os símbolos que devemos entender de modo a entender a proposição;

Que os componentes do fato que tornam verdadeira ou falsa uma proposição, conforme seja o caso, são os *significados* dos símbolos que devemos entender de modo a entender a proposição.

Isto não é absolutamente correto, mas lhes permitirá entender o que quero dizer. Uma das razões pela qual falha na correção é que não se aplica a palavras que, como "ou" e "não", são partes das proposições sem corresponder a qualquer parte dos fatos correspondentes. Este é o tópico para a Conferência III.

Chamei *preliminares* a estas definições porque elas começam a partir da complexidade da proposição, que elas definem psicologicamente, e prosseguem até a complexidade do fato, enquanto está claro que num procedimento apropriado e ordenado é pela complexidade do fato que começaríamos. Está claro que a complexidade do fato não pode ser alguma coisa simplesmente psicológica. Se num fato astronômico a terra se move ao redor do sol, isto é genuinamente complexo. Não se trata de pensar que é complexo, é a espécie de complexidade objetiva genuína, e portanto dever-se-ia num procedimento apropriado e ordenado começar da complexidade do mundo e chegar à complexidade da proposição. A única razão para realizar o caminho inverso é que em todas as questões abstratas os símbolos são mais hábeis de apreender. Duvido, no entanto, que a complexidade, naquele sentido objetivo fundamental no qual começamos da complexidade de um fato, seja definível em absoluto. Não podemos analisar o que significamos por complexidade naquele sentido. Devemos simplesmente apreendê-la — pelo menos assim estou inclinado a pensar. Não existe nada que se possa dizer acerca da complexidade, além de dar critérios tais como os que estou dando. Portanto, quando não podemos obter uma análise apropriada real de uma coisa, é geralmente melhor contorná-la com as palavras sem professar que demos uma definição exata.

Poder-se-ia sugerir que a complexidade tem essencialmente relações com os símbolos, ou que ela é essencialmente psicológica. Não penso que seria possível manter seriamente qualquer uma dessas perspectivas, mas elas são a espécie de perspectivas que nos ocorrerão, a espécie de coisa que tentaríamos, para ver se a

perspectiva funcionaria. Não penso que elas funcionarão em absoluto. Quando chegarmos aos princípios do simbolismo dos quais tratarei na Conferência VII, tentarei persuadi-los de que num simbolismo logicamente correto sempre existirá uma determinada identidade fundamental de estrutura entre um fato e o símbolo para ele; e de que a complexidade do símbolo corresponde muito de perto à complexidade dos fatos simbolizados por ele. Também, como disse anteriormente, é quase diretamente evidente à inspeção que o fato, por exemplo, de que duas coisas estabelecem entre si uma determinada relação — por exemplo, que isto está à direita daquilo — é em si mesmo objetivamente complexo, e não somente que a apreensão dele é complexa. O fato de duas coisas estabelecerem entre si uma determinada relação, ou qualquer enunciado daquela espécie, tem uma complexidade toda própria. Assumirei portanto no futuro que existe uma complexidade objetiva no mundo, e que a complexidade das proposições a espelha.

Um momento atrás, eu estava falando acerca das grandes vantagens que derivamos das imperfeições lógicas da linguagem, devido ao fato de que nossas palavras são todas ambíguas. Proponho agora considerar que espécie de linguagem seria uma linguagem logicamente perfeita. Numa linguagem logicamente perfeita as palavras numa proposição corresponderiam uma a uma com os componentes do fato correspondente, com exceção de palavras tais como "ou", "não", "se", "então", que possuem uma função diferente. Numa linguagem logicamente perfeita, existirá uma palavra e mais nenhuma para cada objeto simples, e todas as coisas que não são simples serão expressas por uma combinação de palavras, por uma combinação derivada, obviamente, das palavras para as coisas simples que entram nela, uma palavra para cada componente simples. Uma linguagem desta espécie será completamente analítica, e mostrará num relance a estrutura lógica dos fatos afirmados ou negados. Pretende-se que a linguagem formulada no *Principia Mathematica* seja uma linguagem daquela espécie. Trata-se de uma linguagem que possui unicamente sintaxe e não possui nenhum vocabulário. Excluindo-se a omissão de um vocabulário sustento que se trata de uma linguagem bastante elegante. Aspira a ser aquela espécie de linguagem que, se lhe acrescentássemos um vocabulário, seria uma linguagem logicamente perfeita. As linguagens reais não são logicamente perfeitas nesse sentido, e não o podem ser, se *devem servir* aos propósitos da vida cotidiana. Uma linguagem logicamente perfeita, se pudesse ser construída, não somente seria intoleravelmente prolixa, mas, com relação a seu vocabulário, seria em grande medida pessoal de um orador. Isto quer dizer, todos os nomes que ela usaria seriam pessoais daquele orador e não poderiam entrar na linguagem de outro orador. Não poderia usar nomes próprios para Sócrates, Piccadilly ou Romênia pelas razões que estabeleci anteriormente nesta conferência. Verificaríamos sem dúvida que ela seria uma linguagem muito inconveniente. Esta é a razão pela qual a lógica está tão atrasada enquanto uma ciência, porque as necessidades da lógica são tão extraordinariamente diferentes das necessidades da vida cotidiana. Precisamos de uma linguagem em ambas, e desafortunadamente é a lógica que deve dar lugar, não a vida cotidiana.

Contudo, assumirei que construímos uma linguagem logicamente perfeita, e que iremos usá-la em ocasiões fundamentais, e retornarei agora à questão com a qual pretendia começar, a saber, a análise dos fatos.

Os mais simples fatos imagináveis são aqueles que consistem na posse de uma qualidade por parte de uma coisa particular. Fatos tais como, digamos, "isto é branco" devem ser tomados num sentido muito sofisticado. Não quero que pensem acerca do pedaço de giz que estou segurando, mas acerca do que vêem quando olham para o giz. Se se diz "isto é branco" ela representará aproximadamente um fato tão simples quanto o que podemos alcançar. O fato mais simples que vem a seguir seriam aqueles nos quais temos uma relação entre dois fatos, tal como: "isto está à esquerda daquilo". A seguir chegamos àqueles em que temos uma relação triádica entre três particulares. (Um exemplo que Royce dá é *"A* dá *B* para *C".)* Desta forma obtemos relações que requerem no mínimo três termos, chamamos a estas relações triádicas; e aquelas que requerem quatro termos, que chamamos tetrádicas, e assim por diante. Temos uma completa hierarquia infinita de fatos — fatos nos quais temos uma coisa e uma qualidade, duas coisas e uma relação, três coisas e uma relação, quatro coisas e uma relação, e assim por diante. Toda esta hierarquia constitui o que chamo fatos *atômicos,* e estes são a mais simples espécie de fatos. Podemos distinguir entre eles alguns mais simples do que os outros, porque aqueles que contêm uma qualidade são mais simples do que aqueles nos quais temos, por exemplo, uma relação pentádica, e assim por diante. Todos eles, tomados em conjunto, são os fatos mais simples e são o que chamo fatos atômicos. As proposições que os expressam são o que chamo *proposições atômicas.*

Em todo o fato atômico existe um componente que se expressa naturalmente por um verbo (ou, no caso da qualidade, pode-se expressar por um predicado, por um adjetivo). Este componente é uma qualidade, ou uma relação diádica, ou uma relação triádica, ou uma relação tetrádica. . . Seria bastante conveniente para o propósito de falar acerca dessas questões, chamar de uma "relação monádica" uma qualidade e assim o farei; isto salva uma grande quantidade de circunlóquio.

Neste caso podemos dizer que todas as proposições atômicas afirmam relações de ordens variadas. Os fatos atômicos contêm, além da relação, os termos da relação — um termo se é uma relação monádica, dois se é uma relação diádica, e assim por diante. Estes "termos" que entram nos fatos atômicos defino-os como "particulares".

Particulares = termos de relações em fatos atômicos. Df.

Esta é a definição dos particulares, e eu quero enfatizá-la porque a definição de um particular é alguma coisa puramente lógica. A questão de se isto ou aquilo é um particular, é uma questão a ser decidida em termos daquela definição lógica. De modo a entender a definição não é necessário saber de antemão "isto é um particular" ou "aquilo é um particular". Resta investigar que particulares podemos encontrar no mundo, se existe algum particular. Toda a questão de que particulares realmente encontramos no mundo real é uma questão puramente empírica

que não interessa aos lógicos enquanto tais. O lógico como tal nunca dá exemplos, porque é um dos critérios de uma proposição lógica que não necessitamos saber nada acerca do mundo real de modo a entendê-lo.

Passando dos fatos atômicos às proposições atômicas, a palavra que expressa uma relação monádica ou qualidade chama-se um "predicado", e a palavra que expressa uma relação de qualquer ordem superior geralmente será um verbo, algumas vezes um verbo simples, outras vezes uma frase inteira. De qualquer modo o verbo dá o nervo essencial, tal como ele é, da relação. As outras palavras que ocorrem nas proposições atômicas, as palavras que não são o predicado ou o verbo, podem ser chamadas os sujeitos da proposição. Existirá um sujeito numa proposição monádica, dois numa diádica, e assim por diante. Os sujeitos numa proposição serão as palavras que expressam os termos da relação que se expressa através da proposição.

A única espécie de palavra que é teoricamente capaz de representar um particular é um *nome próprio,* e a questão completa dos nomes próprios é bastante curiosa.

Nomes próprios = palavras para os particulares. Df.

Coloquei isso embora, até onde vai a linguagem comum, seja obviamente falso. É verdade que se tentarmos pensar como devemos falar acerca dos particulares, veremos que jamais podemos falar acerca de um particular a não ser por meio de um nome próprio. Não podemos usar palavras gerais a não ser por meio da descrição. Como expressaremos em palavras uma proposição atômica? Uma proposição atômica é uma proposição que expressa particulares reais, não simplesmente os descreve mas os nomeia realmente, e podemos nomeá-los somente através de nomes. Podemos ver imediatamente por nós mesmos, portanto, que toda outra parte de discurso com exceção dos nomes próprios é obviamente bastante incapaz de representar um particular. Todavia, parece um pouco estranho que se, tendo feito um ponto no quadro negro, eu o chame "João". Ficaríamos surpresos, mas como saberíamos de outro modo acerca do que estamos falando? Se digo "o ponto que está ao lado da mão direita é branco", esta é uma proposição. Se digo "isto é branco", esta é uma proposição bastante diferente. "Isto" servirá perfeitamente enquanto todos nós estamos aqui e podemos vê-lo, mas se eu quisesse falar acerca do ponto amanhã seria conveniente batizá-lo e chamá-lo "João". Não existe nenhum outro modo pelo qual possamos chamá-lo. Não podemos realmente mencioná-*lo* em si mesmo exceto através de um nome.

O que se considera como nomes da linguagem, tais como "Sócrates", "Platão" e assim por diante, tinham originalmente a intenção de preencher aquela função de representar os particulares, e aceitamos, na vida cotidiana, como particulares todas as espécies de coisas que realmente não são particulares. Os nomes que comumente usamos, como "Sócrates", são realmente abreviações para as descrições; não somente isso, mas o que eles descrevem não são particulares mas complicados sistemas de classes ou séries. Um nome, no sentido lógico estrito de uma palavra cujo significado é um particular, pode-se aplicar somente a um parti-

cular com o qual o orador esteja familiarizado, porque não podemos nomear nada com o qual não estejamos familiarizados. Lembremos que, quando Adão nomeou os animais, eles apareceram um a um diante dele, e ele se familiarizou com eles e os nomeou. Não estamos familiarizados com Sócrates, e portanto não podemos nomeá-lo. Quando usamos a palavra "Sócrates", estamos na verdade usando uma descrição. Nosso pensamento pode ser interpretado por algumas frases tais como, "o mestre de Platão", ou "o filósofo que bebeu a cicuta", ou "a pessoa que os lógicos afirmam ser mortal", mas certamente não usamos o nome como um nome no sentido apropriado da palavra.

Isto faz com que seja muito difícil obter algum exemplo de um nome no sentido lógico estrito e apropriado da palavra. As únicas palavras que se usam como nomes no sentido lógico são palavras como "isto" ou "aquilo". Pode-se usar "isto" como um nome que representa um particular com o qual se está familiarizado no momento. Dizemos "isto é branco". Se se concorda que "isto é branco", significando-se o "isto" que se vê, usa-se "isto" como um nome próprio. Mas se se tenta apreender a proposição que estou expressando quando digo "isto é branco", não se poderá fazê-lo. Se se significa este pedaço de giz enquanto objeto físico, então não se está usando um nome próprio. Somente quando se usa "isto" de modo bastante estrito, representando um objeto real dos sentidos, é que ele é realmente um nome próprio. Esta é uma propriedade bastante surpreendente de um nome próprio, a saber, que ele freqüentemente nomeia a mesma coisa em dois momentos consecutivos e não significa a mesma coisa para aquele que fala e para aquele que ouve. Trata-se de um nome próprio *ambíguo,* mas da mesma forma é realmente um nome próprio, e é quase a única coisa acerca da qual penso que se usa de modo apropriado e logicamente no sentido que estou usando para um nome próprio. A importância dos nomes próprios, no sentido que estou falando, está no sentido da lógica, não da vida cotidiana. Pode-se ver porque na linguagem lógica estabelecida no *Principia Mathematica* não existem nomes, porque não estávamos interessados ali em particulares particulares mas somente em particulares gerais, se tal frase me for permitida.

Os particulares possuem essa peculiaridade, entre a espécie de objetos que devemos descrever num inventário do mundo, que cada um deles existe inteiramente isolado e é completamente auto-subsistente. Possui aquela espécie de auto-subsistência que costumava pertencer à substância, exceto que comumente persiste através de um tempo muito curto, na medida em que dura nossa experiência. O que quer dizer que todo particular que existe no mundo não depende logicamente de modo algum de qualquer outro particular. Poderia acontecer que cada particular fosse todo o universo, trata-se de um fato meramente empírico não ser este o caso. Não existe nenhuma razão pela qual não tivéssemos um universo que consistisse num particular e nada mais. Esta é uma peculiaridade dos particulares. Do mesmo modo, para entender o nome de um particular, a única coisa necessária é estar familiarizado com aquele particular. Quando estamos familiarizados com aquele particular, temos um entendimento completo e adequado do nome, e não se requer nenhuma informação adicional. Nenhuma informação adicional

com relação aos fatos que são verdadeiros para aquele particular capacitar-nos-ia a ter um entendimento mais completo do significado do nome.

Discussão

Sr. Carr: O Sr. pensa que existem fatos simples que não são complexos. Todos os fatos complexos são compostos de fatos simples? Os fatos simples que compõem os fatos complexos não são em si mesmos complexos?
Sr. Russell: Nenhum fato é simples. Com relação a sua segunda questão, esta é, obviamente, uma questão que se poderia debater — se quando uma coisa é complexa é necessário que ela deva através da análise ter constituintes que sejam simples. Penso ser perfeitamente possível supor que as coisas complexas são suscetíveis de uma análise *ad infinitum,* e que nunca alcançamos o simples. Não penso ser isto verdadeiro, mas certamente trata-se de uma coisa que poderia ser debatida. Penso que os complexos — não gosto de falar nos complexos — são compostos de simples, mas admito que este é uma argumento difícil, e poderia acontecer que a análise tivesse que continuar para sempre.
Sr. Carr: O Sr. não quer dizer que ao chamar a coisa de complexa, afirmou que realmente existem coisas simples?
Sr. Russell: Não creio que isso seja *necessariamente* implicado.
Sr. Neville: Não percebo claramente que a proposição "isto é branco" seja em qualquer caso uma proposição mais simples do que a proposição "isto e aquilo têm a mesma cor".
Sr. Russell: Esta é uma das coisas para a qual não tive tempo. Pode acontecer a mesma coisa com a proposição "isto e aquilo têm a mesma cor". Pode ser que branco seja definido como a cor de "isto", ou ao contrário que a proposição "isto é branco" signifique "isto é idêntico em cor àquilo", sendo a cor de "aquilo", por assim dizer, a definição de branco. Isto pode acontecer. Mas não existe nenhuma razão especial para pensar que aconteça.
Sr. Neville: Existem algumas outras relações monádicas que seriam um exemplo melhor?
Sr. Russell: Penso que não. É perfeitamente evidente *a priori* que não nos podemos livrar de todas as relações monádicas através daquele estratagema. Uma das coisas que eu iria dizer se tivesse tempo era que podemos nos livrar das relações diádicas e reduzi-las a triádicas. Mas não existe nenhuma razão particular para se supor que este é o modo pelo qual começa o mundo, que ele começa com relações de ordem *n* ao invés de começar com a ordem *l.* Não podemos reduzi-las para baixo mas podemos reduzi-las para cima.
Questão: Se o nome próprio de uma coisa, um "isto", varia de instante para instante, como é possível construir qualquer argumento?
Sr. Russell: Podemos manter "isto" ocorrendo durante aproximadamente um minuto ou dois. Fiz aquele ponto e falei acerca dele por um pouco de tempo. Quero dizer que varia com certa freqüência. Se argumentarmos rapidamente, poderemos

alcançar alguma maneira pequena antes que ele se acabe. Penso que as coisas duram por um tempo finito, uma questão de alguns segundos ou minutos ou qualquer que seja o tempo em que possa acontecer.
Questão: O Sr. não pensa que o ar está agindo sobre aquilo e está modificando-o?
Sr. Russell: Não tem grande importância sobre aquilo se não altera sua aparência de modo suficiente para fazer com que tenhamos um dado dos sentidos diferente.

III. Proposições Atômicas e Moleculares.

Não terminei inteiramente na última vez o resumo que pretendia fazer na Conferência II, de tal forma que em primeiro lugar devo fazer isso.

Estive falando no fim de minha última conferência acerca da questão da auto-subsistência dos particulares, como cada particular tem seu ser independentemente de qualquer outro particular e não depende de nenhuma outra coisa para a possibilidade lógica de sua existência. Comparei os particulares com a velha concepção de substância, isto é, possuem a qualidade de auto-subsistência que costuma pertencer à substância, mas não a qualidade de persistência através do tempo. Com efeito, um particular, via de regra, está apto a durar por um tempo muito curto, não um instante, mas um tempo muito curto. Neste aspecto os particulares diferem das antigas substâncias, mas não diferem em sua posição lógica. Existe, como sabemos, uma teoria lógica que se opõe muito a esta perspectiva, uma teoria lógica segundo a qual, se realmente entendemos uma coisa qualquer, então entendemos todas as coisas. Penso que isto descansa numa determinada confusão de idéias. Quando temos familiaridade com um particular, entendemos aquele particular em si mesmo de modo bastante completo, independentemente do fato de existir um grande número de proposições acerca dele que não conhecemos, mas não se precisam saber as proposições acerca do particular de modo a podermos saber o que é o particular em si mesmo. É exatamente o contrário. De modo a entender uma proposição na qual ocorre o nome de um particular, já devemos estar familiarizados com aquele particular. A familiaridade com o mais simples está pressuposta no entendimento do mais complexo, mas a lógica que desejo combater sustenta que de modo a conhecer completamente uma coisa qualquer, devemos conhecer todas as suas relações e todas as suas qualidades, todas as proposições de fato em que se menciona a coisa; e deduzimos obviamente disto que o mundo é um todo interdependente. É numa base desta espécie que se desenvolve o monismo lógico. Geralmente sustenta-se esta teoria falando-se da "natureza" de uma coisa, assumindo-se que uma coisa tem algo que se chama sua "natureza" que em geral de modo elaborado confunde-se e distingue-se da coisa, de tal forma que podemos obter um balanço confortável que nos permite deduzir qualquer resultado que convenha ao momento. A "natureza" da coisa acabaria significando todas as proposições verdadeiras nas quais se menciona a coisa. Obviamente desde que todas as coisas têm relações com todas as outras coisas, está

claro que não podemos conhecer todos os fatos dos quais uma coisa seja um constituinte sem ter algum conhecimento de todas as coisas do universo. Quando percebemos que o que se chama "conhecer um particular" significa simplesmente familiaridade com aquele particular e está pressuposto no entendimento de qualquer proposição na qual aquele particular é mencionado. Penso que também percebemos que não podemos tomar a visão de que o entendimento do nome do particular pressupõe o conhecimento de todas as proposições concernentes àquele particular.

Gostaria de dizer acerca do entendimento que aquela frase é freqüentemente usada de modo errôneo. As pessoas falam do "entendimento do universo" e assim por diante. Mas, obviamente, a única coisa que realmente podemos entender (no sentido estrito da palavra) é um símbolo, e entender um símbolo é conhecer o que ele representa.

Passo dos particulares aos predicados e relações e ao que significamos por entendimento de palavras que usamos para os predicados e relações. Uma grande quantidade do que estou dizendo neste curso de conferências constitui-se de idéias que derivei de meu amigo Wittgenstein. Mas não tive nenhuma oportunidade de saber quanto suas idéias mudaram desde agosto de 1914, nem se ele está vivo ou morto, de tal forma que não posso fazer ninguém a não ser eu mesmo responsável por elas.

O entendimento de um predicado é uma coisa bastante diferente do entendimento de um nome. Como se sabe, significo através de um predicado a palavra que se usa para designar uma qualidade tal como vermelho, branco, quadrado, redondo, e o entendimento de uma palavra como aquela que envolve uma espécie diferente de ato da mente daquele que está envolvido no entendimento de um nome. Para entender um nome devemos estar familiarizados com o particular do qual ele é um nome, e devemos saber que ele é o nome daquele particular. O que quer dizer que não temos nenhuma sugestão da forma de uma proposição, enquanto no entendimento de um predicado nós temos esse entendimento. Entender "vermelho", por exemplo, é entender o que se significa quando se diz que uma coisa é vermelha. Temos que produzi-lo na forma de uma proposição. Não temos que saber, com relação a qualquer particular "isto", que "isto é vermelho", mas temos que saber qual é o significado de dizer que alguma coisa é vermelha. Temos que entender o que se chamaria "ser vermelho". A importância disto está ligada à teoria dos tipos, que discutirei mais adiante. Está no fato que um predicado nunca possa ocorrer exceto como um predicado. Quando parece ocorrer como um sujeito, a frase requer uma ampliação e uma explicação, a menos que, obviamente, estejamos falando acerca da própria palavra. Podemos dizer " 'vermelho' é um predicado", mas então devemos ter "vermelho" entre aspas porque estamos falando acerca da palavra "vermelho". Quando entendemos "vermelho" significa que entendemos proposições da forma "x é vermelho". De tal forma que o entendimento de um predicado é alguma coisa um pouco mais complicada do que o entendimento de um nome, unicamente por causa disto. Exatamente o mesmo se aplica às relações, e de fato a todas aquelas coisas que não são particulares.

Tome-se, por exemplo, "antes" em "x está antes de y": entendemos "antes" quando entendemos o que isso significará se x e y forem dados. Não quero dizer que saberemos se é verdadeiro, mas que entenderemos a proposição. Aqui novamente a mesma coisa se aplica. Uma relação nunca pode ocorrer a não ser como uma relação, nunca como um sujeito. Sempre teremos que colocá-la em termos hipotéticos, se não em termos reais, tal como "se digo que x está antes de y, afirmo uma relação entre x e y". É desta maneira que teremos que ampliar um enunciado tal como " 'antes' é uma relação" de modo a obter seu significado.

As diferentes espécies de palavras possuem, de fato, diferentes espécies de usos e deve-se sempre manter o uso correto e não o uso errado, e são as falácias que se originam da colocação dos símbolos em usos errados que levam a contradições que dizem respeito aos tipos.

Existe somente mais uma questão antes que eu deixe as questões que pretendia ter tratado na última vez, e esta é uma questão que surge na discussão no momento da conclusão da última conferência, a saber, que se desejássemos poderíamos obter uma redução formal, digamos, das relações monádicas às relações diádicas, ou das diádicas às triádicas, ou de todas as relações abaixo de uma certa ordem a todas as relações acima daquela ordem, mas que a redução inversa não é possível. Suponhamos que se tome, por exemplo, o "vermelho". Diz-se "isto é vermelho", "aquilo é vermelho", e assim por diante. Ora, se alguém é da opinião de que existe razão para que se tente continuar sem proposições de sujeito-predicado, tudo que é necessário é tomar alguma coisa vermelha padrão e possuir uma relação que se poderia chamar "semelhança de cor", identidade de cor, que fosse uma relação direta, que não consistisse em ter um certa cor. Pode-se então definir as coisas que são vermelhas, como todas as coisas que têm semelhança de cor com aquela coisa padrão. Este é praticamente o tratamento recomendado por Berkeley e Hume, exceto que eles não reconheciam que estavam reduzindo as qualidades às relações, mas pensavam que se estavam livrando completamente das "idéias abstratas". Podemos perfeitamente bem realizar desse modo uma redução formal dos predicados às relações. Não existe nenhuma objeção empírica ou formal a isto. Se pensarmos ser isto proveitoso podemos proceder exatamente da mesma maneira com as relações diádicas, que podemos reduzir às triádicas. Royce costumava ter uma grande afeição por este processo. Por alguma razão ele sempre gostou de relações triádicas mais do que as relações diádicas; ilustrou sua preferência em suas contribuições à lógica matemática e aos princípios da geometria.

Tudo isto é possível. Eu próprio não vejo qualquer razão particular para fazer isso assim que percebemos que é possível. Não vejo nenhuma razão particular para supor que as mais simples relações que ocorrem no mundo são, digamos, de ordem n, mas não existe nenhuma razão *a priori* contra isso. A redução inversa, por outro lado, é quase impossível com exceção de certos casos especiais em que a relação tem algumas propriedades especiais. Por exemplo, as relações diádicas podem ser reduzidas à identidade do predicado quando são simétricas e transitivas. Assim, por exemplo, a relação de semelhança de cor terá a propriedade de

que se *A* tem a semelhança de cor exata com *B* e *B* com *C*, então *A* tem a semelhança de cor exata com *C*; e se *A* a tem com *B*, *B* a tem com *A*. Mas o caso é diferente com as relações assimétricas.

Tome-se, por exemplo, "*A* é maior do que *B*". É óbvio que "*A* é maior do que *B*" não consiste em *A* e *B* terem um predicado comum, pois se o tivessem isto requereria que *B* também fosse maior do que *A*. É óbvio também que não consiste simplesmente em terem elas predicados diferentes, porque se *A* tem um predicado diferente do de *B*, *B* tem um predicado diferente do de *A*, de tal forma que em ambos os casos, quer de identidade ou diferença de predicados, podemos obter uma relação simétrica. Por exemplo, se *A* é de uma cor diferente da de *B*, *B* é de uma cor diferente da de *A*. Portanto quando obtemos relações simétricas, temos relações que são formalmente possíveis reduzir tanto à identidade de predicados como à diferença de predicados, mas quando chegamos a relações assimétricas não existe tal possibilidade. Esta impossibilidade de reduzir as relações diádicas à identidade ou diferença de predicados é uma questão de grande importância em relação à filosofia tradicional, porque uma grande quantidade da filosofia tradicional depende da assunção de que toda proposição é realmente da forma sujeito-predicado, e este não é certamente o caso. Aquela teoria domina uma grande parte da filosofia tradicional, da antiga idéia de substância e muito da teoria do Absoluto, de tal forma que aquela espécie de perspectiva que tinha sua imaginação dominada pela teoria de que sempre se podia expressar uma proposição na forma de sujeito-predicado teve grande influência na metafísica tradicional.

Isto é o fim do que eu deveria ter dito na última vez, e continuo agora no tópico apropriado para a conferência de hoje, que são as proposições *moleculares*. Chamo-as proposições moleculares porque elas contêm outras proposições que podemos chamar seus átomos, e significo por proposições moleculares as proposições que possuem as palavras "ou", "se", "e", e assim por diante. Se digo "ou hoje é terça-feira, ou todos nós fizemos um erro estando aqui", esta é a espécie de proposição que significo ser molecular. Ou se digo "se chover, levarei meu guarda-chuva", esta novamente é uma proposição molecular porque contém as duas partes "chover" e "levarei meu guarda-chuva". Se digo "choveu e levei meu guarda-chuva", esta novamente é uma proposição molecular. Ou se digo "a suposição de estar chovendo é incompatível com a suposição de eu não levar meu guarda-chuva", esta novamente é uma proposição molecular. Existem várias proposições desta espécie que podemos complicar *ad infinitum*. Elas são construídas a partir de proposições relacionadas por palavras tais como "ou", "se", "e", e assim por diante. Lembremos que defini uma proposição atômica como sendo uma proposição que contém um único verbo. Ora, existem duas linhas diferentes de complicação ao proceder destas para proposições mais complexas. Existe a linha da qual eu estava falando agora mesmo, em que procedemos para as proposiçoẽs moleculares, e existe outra linha à qual chegarei numa conferência posterior, em que não temos duas proposições relacionadas, mas uma proposição que contém dois ou mais verbos. Os exemplos são obtidos de acreditar, desejar, e

assim por diante. "Acredito que Sócrates é mortal". Temos aqui dois verbos, "acredito" e "é". Ou "desejaria ser imortal". Qualquer coisa tal como esta, em que temos um desejo, ou uma crença, ou uma dúvida envolve dois verbos. Grande quantidade de atitudes psicológicas envolvem dois verbos, não como se estivessem cristalizados, mas dois verbos no interior de uma proposição unitária. Todavia estou falando hoje acerca de proposições moleculares e entenderemos que podemos fazer proposições com "ou" e "e", e assim por diante, em que as proposições constituintes não são atômicas, mas neste momento podemos confinar-nos ao caso em que as proposições constituintes são atômicas. Quando tomamos uma proposição atômica, ou uma dessas proposições como "acreditar", quando tomamos qualquer proposição dessa espécie, existe exatamente um fato que é apontado pela proposição, apontado ou de modo verdadeiro ou de modo falso. A essência de uma proposição consiste em que ela pode corresponder de duas maneiras a um fato, os quais podemos chamar a maneira verdadeira ou a maneira falsa. Poderíamos ilustrá-lo num quadro como este:

Verdadeiro:	Prop. →	Fato
Falso:	Fato	→ Prop.

Supondo-se que temos a proposição "Sócrates é mortal", ou existiria o fato de que Sócrates é mortal, ou existiria o fato de que Sócrates não é mortal. No primeiro caso ele corresponde à maneira que torna verdadeira a proposição, no outro caso à maneira que torna falsa a proposição. Esta é uma das maneiras pelas quais uma proposição difere de um nome.

Existem, obviamente, duas proposições que correspondem a todos os fatos, uma verdadeira e uma falsa. Não existem fatos falsos, de tal forma que não podemos obter um fato para cada proposição mas somente para todo par de proposições. Tudo isto aplica-se às proposições atômicas. Mas quando tomamos uma proposição tal como "p ou q", "Sócrates é mortal ou Sócrates ainda vive", então teremos dois diferentes fatos envolvidos na verdade ou falsidade de nossa proposição *"p ou q"*. Existirá o fato que corresponde a *p* e existirá o fato que corresponde a *q*, e ambos os fatos são relevantes na descoberta da verdade ou falsidade de *"p ou q"*. Não supondo que exista no mundo um único fato que corresponda a *"p ou q"*. Não parece plausível que existam no mundo objetivo real fatos ocorrendo que possam ser descritos como *"p ou q"*, mas não colocaria muito acento naquilo que nos impressiona enquanto plausível: não se trata de uma coisa na qual podemos confiar totalmente. No momento não penso que se originarão quaisquer dificuldades da suposição de que a verdade ou falsidade desta proposição *"p ou q"* não depende de um único fato objetivo que seja disjuntivo, mas que depende dos dois fatos um dos quais corresponde a *p* e o outro a *q*: *p* terá um fato que lhe corresponde e *q* terá um fato que lhe corresponde. O que quer dizer que a verdade oou falsidade desta proposição *"p ou q"* depende dos dois fatos e não de um fato, como o faz *p* e como o faz *q*. Falando de modo geral, com relação a essas coisas que construímos a partir de duas proposições, tudo que é necessário de modo a conhecer seu significado é saber sob que circunstâncias elas são verdadei-

ras, dada a verdade ou falsidade de p e a verdade ou falsidade de q. Isto é perfeitamente óbvio. Temos como um esquema para "p ou q", usando-se "VV" para "p e q ambas verdadeiras"

"VF" para "p verdadeira e q falsa", etc.,

VV	VF	FV	FF
V	V	V	F

onde a linha inferior formula a verdade ou falsidade de "p ou q". Não devemos olhar em volta do mundo real para encontrar um objeto que possamos chamar "ou", e dizer, "agora, veja-se isto. Isto é 'ou' ". Não existe uma coisa assim, e se tentarmos analisar "p ou q" desta maneira meter-nos-emos em dificuldades. Mas o esquema acima explicará completamente o significado da disjunção.

Chamo estas coisas de funções de verdade das proposições, quando a verdade ou falsidade da proposição molecular depende somente da verdade ou falsidade das proposições que entram nela. O mesmo se aplica a "p e q", "se p então q" e "p é incompatível com q". Quando digo "p é incompatível com q" quero dizer simplesmente que eles não são os dois verdadeiros. Não quero dizer nada além disso. Estas espécies de coisas são chamadas funções de verdade, e estas proposições moleculares com as quais estamos lidando hoje são exemplos de funções de verdade. Se p é uma proposição, o enunciado "eu acredito em p" não depende para sua verdade ou falsidade simplesmente da verdade ou falsidade de p, desde que acredito em algumas mas não em todas as proposições verdadeiras e em algumas mas não em todas as proposições falsas.

Quero apenas discorrer um pouco acerca da maneira pela qual essas funções de verdade são construídas. Podemos construir todas essas diferentes espécies de funções de verdade a partir de uma fonte, a saber, "p é incompatível com q", significando por esta que eles não são os dois verdadeiros, que pelo menos um deles é falso.

Denotaremos "p é incompatível com q" por p/q.

Tome-se por exemplo p/p, isto é, "p é incompatível consigo mesmo". Neste caso, p claramente será falso, de tal forma que podemos tomar p/p como significando "p é falso", isto é, p/p = não p. O significado das proposições moleculares é inteiramente determinado por seu esquema de verdade e não existe nelas nada mais do que isso, de tal forma que quando tenhamos obtido duas coisas do mesmo esquema de verdade possamos identificá-las.

Suponha-se que desejamos que "se p então q", isto simplesmente significa que não podemos ter p sem ter q, de tal modo que p é incompatível com a falsidade de q. Logo,

$$\text{"se } p \text{ então } q\text{"} = p/(q/q).$$

Quando temos isto, segue-se obviamente de imediato que se p é verdadeiro, q é verdadeiro, porque não podemos ter p verdadeiro e q falso.

Suponha-se que desejamos que "p ou q", isto significa que a falsidade de p é

incompatível com a falsidade de q. Se p é falso, q não é falso, e vice-versa. Isto será

$$(p/p)(q/q).$$

Suponha-se que desejamos que "p e q sejam ambos verdadeiros". Isto significará que p não é incompatível com q. Quando p e q são ambos verdadeiros, não é o caso que pelo menos um deles é falso. Logo,

$$\text{"}p \text{ e } q \text{ são ambos verdadeiros"} = (p/q)(p/q).$$

Toda a lógica da dedução preocupa-se simplesmente com complicações e desenvolvimentos desta idéia. O Sr. Sheffer mostrou pela primeira vez que esta idéia de incompatibilidade era suficiente para este propósito, e existe uma grande quantidade de trabalho executado subseqüentemente pelo Sr. Nicod. É muito mais simples quando se opera desta maneira do que quando se opera da maneira do *Principia Mathematica,* onde existem duas idéias primitivas com as quais se começa, a saber, "ou" e "não". Aqui podemos continuar com apenas uma única premissa para a dedução. Não desenvolverei esta questão mais detalhadamente porque nos leva diretamente à lógica matemática.

Não vejo nenhuma razão para supor que exista uma complexidade nos fatos que correspondem a estas proposições moleculares, porque, como estava dizendo, a correspondência de uma proposição molecular com os fatos é de uma espécie diferente da correspondência de uma proposição atômica com um fato. Existe um ponto especial que deve entrar em relação com este, trata-se da questão: existem fatos negativos? Existem fatos tais como os que poderíamos chamar o fato de que "Sócrates não está vivo"? Assumi em tudo o que disse até aqui, que existem fatos negativos, que, por exemplo, se dizemos "Sócrates está vivo", existe correspondendo a esta proposição no mundo real o fato de que Sócrates não está vivo. Temos uma certa repugnância por fatos negativos, a mesma espécie de sentimento que nos faz desejar não ter um fato "p ou q" ocorrendo no mundo. Temos um sentimento de que existem apenas fatos positivos, e de que as proposições negativas devem de um ou outro modo ser expressões de fatos positivos. Quando estava dando conferências acerca desta questão em Harvard argumentei que existiam fatos negativos, e isto quase produziu um tumulto: a classe não ouvia em absoluto que existiam fatos negativos. Ainda estou inclinado a pensar que existem fatos negativos. Ainda que o Sr. Demos, um dos homens ao qual eu dava conferências em Harvard, escrevesse subseqüentemente um artigo em *Mind* para explicar por que não existe nenhum fato negativo. E em *Mind* de abril de 1917. Penso que ele produziu um caso tão bom quanto pode ser produzido para a perspectiva de que não existem fatos negativos. Trata-se de uma questão difícil. Realmente apenas lhes peço para que não dogmatizem. Não digo afirmativamente que existem, mas que podem existir.

Existem determinadas coisas que podemos perceber acerca das proposições negativas. O Sr. Demos aponta, *antes* de mais nada, que uma proposição negativa não depende de modo algum de um sujeito cognitivo para sua definição. Com isto eu concordo. Suponha-se que se diga, quando digo que "Sócrates não está vivo",

que estou simplesmente expressando uma descrença na proposição de que Sócrates está vivo. Chegamos a encontrar uma ou outra coisa no mundo real para tornar verdadeira esta descrença, e a única questão é o que encontramos. Esta é sua *primeira* questão.

Sua *segunda* é que não se deve tomar uma proposição negativa em seu valor aparente. Não podemos, diz ele, considerar o enunciado "Sócrates não está vivo" como sendo uma expressão de um fato na mesma espécie de modo direto pelo qual "Sócrates é humano" seria uma expressão de um fato. Seu argumento para isso é que ele não pode acreditar que existam fatos negativos no mundo. Ele sustenta que não podem existir no mundo real fatos tais como "Sócrates não está vivo", tomados, isto é, como fatos simples, e que portanto temos que procurar encontrar alguma explicação das proposições negativas, alguma interpretação, e que elas não podem ser exatamente tão simples quanto as proposições positivas. Retornarei a este ponto, mas não me sinto inclinado a concordar com isto.

Não concordo inteiramente com sua *terceira* questão: que quando ocorre a palavra "não", ela não possa ser tomada como uma qualificação do predicado. Por exemplo, se dizemos que "isto não é vermelho", poderíamos tentar dizer que "não-vermelho" é um predicado, mas isso obviamente não procederia; em primeiro lugar porque muitas proposições não são expressões de predicados; em segundo lugar porque a palavra "não" se aplica ao todo da proposição. A expressão apropriada seria "não — isto é vermelho"; o "não" aplica-se ao todo da proposição "isto é vermelho", e obviamente em muitos casos podemos ver isso claramente. Se tomamos o caso que assumi ao discutir as descrições: "o atual rei da França não é careca", e se tomamos "não-careca" como um predicado, isto dever-se-ia julgar falso com base em que não existe um atual rei da França. Mas está claro que a proposição "o atual rei da França é careca" é uma proposição falsa, e portanto a negativa desta deverá ser uma proposição verdadeira, e este não poderia ser o caso se tomássemos "não-careca" como sendo um predicado, de tal forma que em todos os casos em que entra um "não", deve-se considerar o "não" aplicando-se ao todo da proposição. "Não-*p*" é a fórmula apropriada.

Chegamos agora à questão de como devemos realmente interpretar "não-*p*", e a sugestão oferecida pelo Sr. Demos é que quando afirmamos "não-*p*" estamos realmente afirmando que existe alguma proposição *q* que é verdadeira e é incompatível com *p* ("uma oposta de *p*" é sua frase, mas penso que o significado é o mesmo). Esta é a definição sugerida por ele:

"não-*p*" significa "existe uma proposição *q*
que é verdadeira e é incompatível com *p*".

Como, por exemplo, se eu dissesse "este giz não é vermelho", eu estaria significando a afirmação de que existe alguma proposição, que neste caso seria a proposição "este giz é branco", que é inconsistente com a proposição "ele é vermelho", e que usamos estas formas negativas gerais porque acontece não sabermos qual é a proposição real que é verdadeira e incompatível com *p*. Ou, obviamente, podemos provavelmente saber qual é a proposição real, mas podemos estar mais inte-

ressados no fato de que *p* é falsa do que estamos no exemplo particular que a torna falsa. Como, por exemplo, poderíamos estar ansiosos em provar que alguém é um mentiroso, e poderíamos estar muito mais interessados na falsidade de alguma proposição que ele tenha afirmado. Poderíamos também estar mais interessados na proposição geral do que no caso particular, de tal forma que se alguém afirmasse que aquele giz era vermelho, poderíamos estar mais interessados no fato de que não era vermelho do que no fato de que era branco.

Acho muito difícil acreditar naquela teoria da falsidade. Observemos que em primeiro lugar existe esta objeção, que ela torna a incompatibilidade fundamental e um fato objetivo, o que não é muito mais simples do que admitir os fatos negativos. Teremos que ter aqui "aquele *p* é imcompatível com *q*" de modo a reduzir "não" à incompatibilidade, porque este acabou sendo o fato correspondente. É perfeitamente claro, qualquer que seja a interpretação de "não", que existe *alguma* interpretação que nos dará um fato. Se digo "não existe um hipopótamo nesta sala", é bastante claro que existe alguma maneira de interpretar este enunciado segundo a qual existe um fato correspondente, e o fato não pode ser apenas que toda parte desta sala está preenchida com alguma coisa que não é um hipopótamo. Retornaríamos à necessidade de um fato de uma ou outra espécie que estivemos tentando evitar. Estivemos tentando evitar tanto os fatos negativos como os fatos moleculares, tudo que isto consegue fazer é substituir os fatos moleculares pelos fatos negativos, e não considero que isto seja muito bem sucedido como um meio de evitar o paradoxo, especialmente quando consideramos isto, que mesmo se a incompatibilidade for assumida como uma espécie de expressão fundamental do fato, a incompatibilidade não se dá entre os fatos mas entre as proposições. Se digo "*p* é incompatível com *q*", pelo menos um entre *p* e *q* deve ser falso. Está claro que dois *fatos* nunca são incompatíveis. A incompatibilidade vale *entre as proposições,* entre o *p* e o *q,* e portanto se iremos considerar a incompatibilidade como um fato fundamental, devemos, ao explicar os negativos, chegar a assumir como nosso fato fundamental alguma coisa que envolva proposições enquanto opostas aos fatos. Está claro que as proposições não são o que poder-se-ia chamar "real". Se estivéssemos fazendo um inventário do mundo, as proposições não entrariam nele. Os fatos entrariam, as crenças, os desejos, as vontades entrariam, mas as proposições não. Elas não têm existido independentemente, de tal forma que esta incompatibilidade das proposições tomada como um fato fundamental do mundo real necessitará de muito tratamento, de muita preparação antes que sejam suficientes. Portanto não a penso ser muito bem *sucedida* como uma simplificação para evitar os fatos negativos. Penso que verificaremos ser mais simples assumir os fatos negativos como fatos, assumir que "Sócrates não está vivo" é realmente um fato objetivo no mesmo sentido em que "Sócrates é humano" é um fato. Esta teoria do Sr. Demos que estive expondo aqui é um desenvolvimento de uma teoria que se alcança imediatamente quando tentamos contornar os fatos negativos, mas pelas razões que apresentei, não penso que ela realmente responda à assunção das coisas daquela maneira, e penso que verificaremos ser melhor considerar os fatos negativos como fundamentais. De outro modo encontraremos muita dificuldade em dizer o que é que corresponde a uma

proposição. Quando, por exemplo, temos uma proposição afirmativa falsa, digamos, "Sócrates está vivo", ela é falsa por causa de um fato do mundo real. Uma coisa não pode ser falsa a não ser por causa de um fato, de tal forma que verificamos ser extremamente difícil dizer o que acontece exatamente quando fazemos uma asserção afirmativa que é falsa, a menos que estejamos admitindo os fatos negativos. Penso que todas estas questões são difíceis e que sempre existem argumentos a serem adicionados a ambos os lados, mas no todo inclino-me a acreditar que existem fatos negativos e que não existem fatos disjuntivos. Mas a negação dos fatos disjuntivos leva a determinadas dificuldades que teremos que considerar em conexão com as proposições gerais numa conferência posterior.

Discussão

Questão: O Sr. considera que a proposição "Sócrates está morto" é um fato positivo ou negativo?

Sr. Russell: É um fato parcialmente negativo. Dizer que uma pessoa está morta é complicado. Trata-se de dois enunciados misturados em um: "Sócrates estava vivo" e "Sócrates não está vivo".

Questão: Colocar o "não" dentro dela dá-lhe um caráter formal de negativa ou vice-versa?

Sr. Russell: Não, penso que devemos penetrar no significado das palavras.

Questão: Eu teria pensado que existia uma grande diferença entre dizer que "Sócrates está vivo" e dizer que "Sócrates não é um homem vivo". Penso que é possível ter o que se chamaria uma existência negativa e que existem coisas das quais não podemos tomar conhecimento. Sócrates indubitavelmente viveu mas ele não mais está na condição de um homem vivo.

Sr. Russell: Eu não estava penetrando na questão da existência após a morte mas simplesmente estava considerando as palavras em sua significação cotidiana.

Questão: Qual é precisamente seu teste para saber se tem diante de si uma proposição afirmativa ou negativa?

Sr. Russell: Não existe nenhum teste formal.

Questão: Se tivéssemos um teste formal, não se seguiria que saberíamos se existem ou não fatos negativos?

Sr. Russell: Não, acho que não. Na linguagem lógica perfeita que esbocei em teoria, sempre seria imediatamente óbvio se uma proposição é afirmativa ou negativa. Mas não nos levaria a como iremos interpretar as proposições negativas.

Questão: A existência dos fatos negativos seria jamais alguma coisa mais do que uma definição?

Sr. Russell: Sim, penso que seria. Parece-me que a tarefa da metafísica é descrever o mundo, e é em minha opinião uma questão real definida a de se numa descrição completa do mundo deveríamos mencionar os fatos negativos ou não.

Questão: Como definimos um fato negativo?

Sr. Russell: Não poderíamos dar uma definição geral se fosse verdade que a negatividade é um dado fundamental.

IV. Proposições e Fatos com mais do que um Verbo; Crenças, etc.

Lembremos que após falar acerca das proposições atômicas eu apontei duas formas mais complicadas de proposições que se originam imediatamente ao se continuar além daquela: a *primeira*, que chamo proposições moleculares, das quais tratei na última vez, e que envolvem palavras tais como "ou", "e", "se", e a *segunda* que envolvem dois ou mais verbos tais como acreditar, desejar, querer e assim por diante. No caso das proposições moleculares estava claro que não tínhamos que tratar de qualquer nova forma de fato, mas somente com uma nova forma de proposição, isto é, se temos uma proposição disjuntiva tal como "*p* ou *q*" não parece muito plausível dizer que exista no mundo um fato disjuntivo que corresponda a "*p* ou *q*", mas simplesmente que exista um fato que corresponda a *p* e um fato que corresponda a *q*, e que a proposição disjuntiva deriva sua verdade ou falsidade destes dois fatos separados. Portanto, neste caso estamos lidando apenas com uma nova forma de proposição e não com uma nova forma de fato. Hoje teremos que lidar com uma nova forma de fato.

Penso que poderíamos descrever a lógica filosófica, a porção filosófica da lógica da qual estou tratando nestas conferências desde o Natal (1917), como um inventário, ou se desejarmos uma palavra mais modesta, um "zoológico" contendo todas as diferentes formas que os fatos podem ter. Prefiro dizer "formas de fatos" a dizer "formas de proposições". Para aplicar isso ao caso das proposições moleculares das quais eu tratava na última vez, se estivéssemos realizando esta análise das formas dos fatos, estaríamos tratando antes da *crença numa* proposição molecular do que da própria proposição molecular. De acordo com a espécie de tendência realista que colocarei em todo estudo de metafísica, eu sempre desejaria estar comprometido com a investigação de algum fato real ou conjunto de fatos, e parece-me que isto se dá do mesmo modo na lógica assim como na zoologia. Na lógica tratamos das formas dos fatos, mantendo a atenção nas diferentes espécies de fatos, nas diferentes espécies *lógicas* de fatos, que existem no mundo. Ora, quero mostrar hoje que os fatos que ocorrem quando se acredita, ou se deseja, ou se quer possuem uma forma lógica diferente da dos fatos atômicos que contêm um único verbo e dos quais tratei em minha segunda conferência. (Existem, obviamente, muitíssimas formas que os fatos podem ter, um número estritamente infinito, e não desejo que se suponha que pretendo tratar de todas elas.) Suponha-se que tomemos qualquer ocorrência real de uma crença. Quero que se entenda que não estou falando das crenças do modo pelo qual se fala do juízo na teoria do conhecimento, na qual diríamos que existe *o* juízo que dois e dois são quatro. Estou falando da ocorrência real de uma crença na mente de uma pessoa particular num momento particular, e discutindo que tipo de fato é esse. Se digo "que dia da semana é este?" e diz-se "terça-feira", ocorre numa mente naquele momento a crença em que este dia é terça-feira. A coisa de que quero tratar hoje é a questão: qual é a forma do fato que ocorre quando uma pessoa tem uma crença? Vemos obviamente que a espécie de primeira noção óbvia à qual naturalmente chega-

ríamos seria que uma crença é uma relação para a proposição. "Eu acredito na proposição p." "Eu acredito que hoje é terça-feira." "Eu acredito que dois e dois são quatro." Ou alguma coisa parecida a isto. Parece em sua aparência como se tivéssemos ali uma relação entre o sujeito que acredita e uma proposição. Esta perspectiva não é satisfatória por várias razões das quais tratarei. Porém devemos portanto ter uma teoria da crença que não é exatamente aquela. Tomemos qualquer espécie de proposição, digamos, "acredito que Sócrates é mortal". Suponhamos que essa crença ocorra realmente. O enunciado no qual ela ocorre é um enunciado de fato. Temos ali dois verbos. Podemos ter mais do que dois verbos, podemos ter qualquer número de verbos maior do que um. Posso acreditar que Jonas é da opinião de que Sócrates é mortal. Aqui temos mais dois verbos. Podemos ter qualquer número, mas não podemos ter menos do que dois. Perceberemos que não é somente a proposição que tem os dois verbos, mas também o fato, que se expressa pela proposição, tem dois constituintes correspondendo aos verbos. Chamarei aqueles constituintes de verbos por motivo de brevidade, na medida em que é muito difícil encontrar qualquer palavra que descreva todos esses objetos que se denotam por verbos. Obviamente, desta maneira usamos estritamente a palavra "verbo" em dois sentidos diferentes, mas não penso que isso nos possa levar a alguma confusão, se entendermos que assim a estamos usando. Este fato (a crença) é um fato. Não é parecido ao que temos nas proposições moleculares onde tínhamos, por exemplo, "p ou q". Trata-se simplesmente de um único fato do qual temos uma crença. Isto é óbvio a partir do fato de que podemos acreditar numa falsidade. É óbvio a partir do fato da crença falsa que não podemos cortar uma parte: não podemos ter

Eu acredito/que Sócrates é mortal.

Existem determinadas questões que se originam acerca de tais fatos, e a primeira que se origina é: são eles fatos inegáveis ou podemos reduzi-los de algum modo a relações de outros fatos? É realmente necessário supor que existem fatos irredutíveis, dos quais aquela espécie de coisa é uma expressão verbal? Acerca desta questão até bem pouco tempo eu não teria certamente suposto que qualquer dúvida poder-se-ia originar. Não me parecia realmente há bem pouco tempo que este era um ponto questionável. Ainda acredito que existem fatos daquela forma, mas vejo que se trata de uma questão substancial que precisa ser discutida.

1. São as crenças, etc., fatos irredutíveis?

O "etc." cobre o entendimento de uma proposição; cobre o desejo, o querer e qualquer outra atitude daquela espécie que possamos pensar que envolva uma proposição. Parece natural dizer que se acredita numa proposição e artificial dizer que se deseja uma proposição, mas enquanto uma questão de fato, isto é somente um prejuízo. No que acreditamos e o que desejamos são exatamente da mesma natureza. Podemos desejar comer um pouco de açúcar amanhã e obviamente podemos acreditar que provavelmente comeremos. Não estou certo de que a

forma lógica seja a mesma no caso da vontade. Estou inclinado a pensar que o caso da vontade é mais análogo àquele da percepção que vai direto aos fatos e exclui a possibilidade de falsidade. De qualquer modo o desejo e a crença são exatamente da mesma forma lógica.

Os Pragmatistas e alguns dos realistas americanos, a escola que se chama monistas neutros, negam totalmente que exista um fenômeno tal como a crença no sentido em que a estou tratando. Eles não a negam em palavras, não utilizam a mesma espécie de linguagem que estou usando, e isto torna difícil comparar suas perspectivas com as perspectivas das quais estou falando. Temos que traduzir realmente o que eles dizem numa linguagem mais ou menos análoga à nossa antes que se possa compreender onde estão os pontos de contato ou diferença. Se tomamos as palavras de James em seu *Essays in Radical Empiricism* [*Ensaios em Empirismo Radical*], ou de Dewey em seu *Essays in Experimental Logic* [*Ensaios em Lógica Experimental*] verificaremos que estão negando totalmente que exista um fenômeno tal como a crença no sentido em que falo dela. Usam a palavra "acreditar" mas significam alguma coisa diferente. Chegamos à perspectiva chamada "Behaviorismo" ["Comportamentalismo"], segundo a qual significamos, se dissermos que uma pessoa acredita numa coisa, que ela se comporta de uma certa maneira; e isto liga-se ao pragmatismo de James. James e Dewey diriam: quando acredito numa proposição, isto *significa* que ajo de uma determinada maneira, que meu comportamento tem determinadas características, e minha crença é uma crença verdadeira se o comportamento conduz ao resultado desejado e é uma crença falsa se não conduz àquele resultado. Isto, se for verdadeiro, faz de seu pragmatismo uma explicação perfeitamente racional da verdade e falsidade, se aceitamos sua visão de que a crença enquanto um fenômeno isolado não ocorre. Esta é portanto a primeira coisa que se deve considerar. Considerar esta questão como ela merece ser considerada levar-me-ia para muito longe da lógica, porque é uma questão que pertence à psicologia, e é relevante para a lógica apenas na medida em que levanta uma dúvida com relação à existência de quaisquer fatos que tenham a forma lógica da qual estou falando. Na questão desta forma lógica que envolve dois ou mais verbos temos um curioso entrelaçamento da lógica com os estudos empíricos, e obviamente isto pode ocorrer em outros lugares, da seguinte maneira, um estudo empírico dá-nos um exemplo de uma coisa que possui uma determinada forma lógica, e não podemos ter realmente certeza de que existem coisas que possuem uma forma lógica dada exceto encontrando um exemplo, e encontrar um exemplo é em si mesmo empírico. Portanto neste sentido os fatos empíricos são relevantes para a lógica em determinados momentos. Penso que teoricamente poder-se-ia saber que existem aquelas formas sem conhecer qualquer exemplo delas, mas praticamente, situados como estamos, isso parece não ocorrer. Praticamente, a menos que possamos encontrar um exemplo da forma não saberemos que existe aquela forma. Se não posso encontrar um exemplo que contenha dois ou mais verbos, não teremos razão para acreditar na teoria de que tais formas ocorrem.

Quando lemos os trabalhos de pessoas como James e Dewey acerca da ques-

tão da crença, uma coisa que nos espanta imediatamente é que a espécie de coisa na qual eles estão pensando como o objeto da crença é bastante diferente da espécie de coisa na qual eu penso. Pensam-na sempre como uma coisa. Eles pensam desse modo, e eles diriam, a primeira aproximação imperfeita que sugeririam seria que acreditamos de modo verdadeiro quando existe um desses objetos e que acreditamos de modo falso quando não existe. Não quero dizer que eles diriam exatamente isso, mas esta seria a visão imperfeita da qual partiriam. Não parecem ter percebido o fato de que o lado objetivo na crença expressa-se melhor através de uma proposição do que através de uma única palavra, e penso que isto tem uma grande relação com toda sua perspectiva acerca do que consiste a crença. O objeto da crença em sua visão não são geralmente as relações entre as coisas, ou as coisas que têm qualidades, ou qualquer outra coisa, mas apenas as coisas simples que podem ou não existir. Esta visão parece-me radical e absolutamente enganada. Em *primeiro* lugar existem muitos juízos que não podemos adequar àquele esquema, e em *segundo* lugar ele não pode provavelmente dar uma explicação das crenças falsas, porque quando acreditamos que uma coisa existe e ela não existe, a coisa não está ali, ela não é nada, e não pode ser uma análise correta de uma crença falsa considerá-la como uma relação com o que realmente não é nada. Esta é uma objeção à suposição de que a crença consiste simplesmente numa relação com o objeto. É óbvio que se dizemos "eu acredito em Homero" e não existe uma pessoa tal como Homero, nossa crença não pode ser uma relação com Homero, já que não existe nenhum "Homero". Todo fato que ocorra no mundo deve ser composto inteiramente de constituintes que existam, e não de constituintes que não existam. Portanto quando dizemos "eu acredito em Homero" não pode ser uma análise correta da coisa colocá-la do modo acima. Chegarei a qual é a análise correta na teoria das descrições. Retorno agora à teoria do behaviorismo na qual eu falava há pouco. Suponhamos, por exemplo, que se diga que acreditemos que existe um trem às 10h25. Isto significa, dizem-nos, que partimos para a estação a uma determinada hora. Este comportamento constitui nossa crença de que existe um trem àquela hora. Se pegarmos o trem de saída, nossa crença era verdadeira. Se o trem se foi às 10h23, nós o perdemos, e nossa crença era falsa. Esta é a espécie de coisa que eles diriam constituir uma crença. Não existe um único estado da mente que consiste em contemplar esta verdade eterna, que o trem parte às 10h25. Eles aplicariam isto mesmo para as coisas mais abstratas. De minha parte não sinto que esta visão das coisas seja sustentável. Trata-se de uma visão difícil de refutar porque é muito profunda e tem-se a impressão de que talvez, se a pensássemos durante o tempo suficiente e nos tornássemos suficientemente conscientes de todas suas implicações, poder-se-ia verificar no fim das contas que era uma perspectiva possível; mas mesmo assim eu não a *sinto* possível. Ela liga-se, obviamente, à teoria do monismo neutro, à teoria de que o material que constitui o mental é o mesmo que o material que constitui o físico, assim como no Correio Central as pessoas nos são ordenadas geográfica e alfabeticamente. Toda esta teoria liga-se

àquela. Não quero com isto dizer necessariamente que todas as pessoas que professam uma professam a outra, mas que as duas estão essencialmente unidas. Se iremos assumir aquela visão, teremos que justificar a crença e o desejo, porque coisas desta espécie parecem ser fenômenos mentais. Parecem estar bastante distantes das espécies de coisas que acontecem no mundo físico. Portanto as pessoas colocar-se-iam a trabalhar para justificar coisas tais como a crença, e reduzi-las ao comportamento corporal; e nossa crença numa determinada proposição consistirá no comportamento de nosso corpo. Em termos imperfeitos é nisto que importa aquela perspectiva. Nos capacita a continuar bastante bem sem a mente. A verdade e a falsidade naquele caso consiste na relação de nosso comportamento corporal com um determinado fato, a espécie de fato distante que é o fim de nosso comportamento, e quando nosso comportamento é satisfatório com relação àquele fato nossa crença é verdadeira; quando nosso comportamento é insatisfatório com relação àquele fato nossa crença é falsa. A essência lógica, naquela visão, será uma relação entre dois fatos tendo a mesma espécie de forma que uma relação causal, isto é, por um lado existirá nosso comportamento corporal que é um fato, e por outro o fato de que o trem parte a uma hora determinada, que é outro fato, e a partir de uma relação destes dois todo o fenômeno é constituído. A coisa que obteremos será logicamente da mesma forma que temos na causa, onde temos "este fato causa aquele fato". Trata-se de uma forma lógica bastante diferente dos fatos que contêm dois verbos nos quais estou falando hoje.

Tenho naturalmente uma tendência em favor da teoria do monismo neutro porque ele exemplifica a navalha de Ockham. Sempre desejei progredir na filosofia com o menor aparato possível, parcialmente porque ele diminui o risco de erro, porque não é necessário negar as entidades que não afirmamos, e portanto quanto menos entidades assumirmos menor o risco que corremos. A outra razão — talvez uma razão um pouco frívola — é que toda diminuição no número de entidades aumenta a quantidade de trabalho que a lógica matemática deve fazer para construir as coisas que parecem entidades que costumamos assumir. Logo, toda a teoria do monismo neutro parece-me amável, mas encontro até aqui uma dificuldade muito grande em acreditar nela. Encontrar-se-á uma discussão de toda esta questão em alguns artigos que escrevi em *The Monist,* especialmente de julho de 1914, e também nos dois números anteriores. Desejaria realmente reescrevê-los porque penso que alguns dos argumentos que usei contra o monismo neutro não são válidos. Tenho mais confiança no argumento dos "particulares categóricos", "este", "eu", e toda aquela classe de palavras, que escolhem determinados particulares do universo por sua relação consigo mesmo, e penso que pelo fato de que eles, ou os particulares relacionados a eles, estão presentes diante de nós no momento em que falamos. "Este", obviamente, é o que chamo um "particular categórico". É simplesmente um nome próprio para o objeto presente da atenção, um nome próprio que não significa nada. É ambíguo, porque, obviamente, o objeto da atenção está sempre mudando de momento para momento e de pessoa para pessoa. Penso que é extremamente difícil, se nos livrarmos da consciência, explicar o que significamos por uma palavra tal como "este", o que é que faz a ausên-

cia de imparcialidade. Diríamos que num mundo puramente físico existiria uma imparcialidade completa. Todas as partes do tempo e todas as partes do espaço pareceriam igualmente categóricas. Mas o que realmente acontece é que escolhemos determinados fatos, passados e futuros e toda aquela espécie de coisa; todas elas se irradiam a partir de "este", e não vejo como se pode tratar da noção de "este" com base no monismo neutro. Não estabeleço isto dogmaticamente, apenas não vejo como pode ser realizado. Assumirei para o restante desta conferência que existem fatos tais como as crenças e desejos e assim por diante. Tomar-me-ia todo o curso penetrar completamente na questão. Logo retornamos a questões mais puramente lógicas deixando esta incursão pela psicologia, da qual me desculpo.

2. *Qual é o status de* p *em "eu acredito em* p*"?*

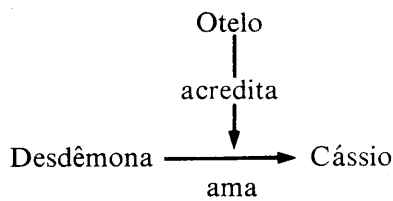
Não podemos dizer que acreditamos em *fatos,* porque nossas crenças algumas vezes são erradas. Podemos dizer que *percebemos* os fatos, porque o perceber não está ligado ao erro. Onde quer que somente estejam envolvidos os fatos, o erro é impossível. Portanto não podemos dizer que acreditamos nos fatos. Temos que dizer que acreditamos nas proposições. A estupidez disto é que obviamente as proposições não são nada. Portanto esta não pode ser a explicação verdadeira da questão. Quando digo "obviamente as proposições não são nada" isto talvez não seja muito óbvio. Houve um tempo em que eu pensava que existiam proposições, mas não me parece muito plausível dizer que em adição aos fatos existam também essas coisas indistintas e curiosas que se dizem tais como "que hoje é quarta-feira" quando de fato é terça-feira. Não posso acreditar que elas sejam ditas acerca do mundo real. É mais do que se pode acreditar, e penso que nenhuma pessoa com um senso claro da realidade possa imaginá-lo. Uma das dificuldades do estudo da lógica é que se trata de um estudo excessivamente abstrato que se preocupa com as coisas mais abstratas que se podem imaginar, e no entanto não podemos realizá-lo de modo apropriado a menos que tenhamos um instinto claro daquilo que é real. Devemos ter este instinto muito bem desenvolvido na lógica. Penso que de outro modo chegaríamos a coisas fantásticas. Penso que Meinong tem uma grande deficiência exatamente desse instinto de realidade. Meinong sustenta que existe um objeto tal como o quadrado redondo somente que ele não existe, e nem mesmo subsiste, mas apesar disso existe tal objeto, e quando dizemos "o quadrado redondo é uma ficção", ele considera que existe um objeto "o quadrado redondo" e existe um predicado "ficção". Ninguém com um senso da realidade teria assim analisado aquela proposição. Teria visto que a proposição requer uma análise de tal modo que não tenhamos que considerar o quadrado redondo como um constituinte daquela proposição. Supor que no mundo real da natureza existe todo um conjunto de proposições falsas que se dizem é para minha mente algo monstruoso. Não me consigo persuadir em supô-lo. Não posso acreditar *que existem* no sentido em que existem os fatos. Parece existir alguma coisa acerca do fato de que "hoje é terça-feira" num nível diferente de realidade da suposição de "que

hoje é quarta-feira". Quando falo na proposição "que hoje é quarta-feira" não significo a ocorrência no futuro de um estado de mente no qual pensemos que é quarta-feira, mas estou falando acerca da teoria de que existe alguma coisa bastante lógica, alguma coisa que não envolve de nenhum modo a mente; e uma coisa tal como essa não penso podermos assumir ser uma proposição falsa. Penso que uma proposição falsa deve, onde quer que ocorra, ser submetida a análises, ser considerada por partes, separada em pedaços, e deve-se mostrar ser ela simplesmente as partes separadas de um fato a partir do qual se justificava a proposição falsa. Digo isto unicamente com base no que eu chamaria um instinto da realidade. Devo dizer uma ou duas palavras acerca da "realidade". Trata-se de uma palavra vaga, e a maioria de seus usos não são apropriados. Quando falo acerca da realidade como estou agora fazendo, posso explicar melhor o que significo dizendo que significo todas as coisas que teríamos que mencionar numa descrição completa do mundo; isto exprimirá o que eu quero dizer. Ora eu *não* penso que as proposições falsas deveriam ser mencionadas numa descrição completa do mundo. Obviamente, as falsas crenças seriam mencionadas, as falsas suposições também o seriam, e os desejos do que não chega a acontecer, mas não as falsas proposições totalmente isoladas, e portanto quando, como se diz, acreditamos numa proposição falsa, esta não pode ser uma descrição precisa do que ocorre. Não é exato dizer "eu acredito na proposição *p*" e considerar a ocorrência como uma dupla relação entre eu e *p*. A forma lógica é a mesma quer acreditemos numa proposição falsa quer acreditemos numa proposição verdadeira. Desta forma não devemos considerar em todos os casos a crença como uma relação de dois termos entre nós próprios e uma proposição, e temos que analisar a proposição e tratar nossa crença de modos diferentes. Portanto a crença não contém realmente uma proposição como um constituinte mas contém apenas os constituintes da proposição como constituintes. Não podemos dizer quando acreditamos, "no que acreditamos?" Não existe nenhuma resposta a esta questão, isto é, não existe uma única coisa na qual estejamos acreditando. "Eu acredito que hoje é terça-feira." Não devemos supor que "que hoje é terça-feira" é um objeto simples no qual estou acreditando. Isto seria um erro. Esta não é a maneira correta de analisar a ocorrência, embora essa análise seja lingüisticamente conveniente, e pode-se mantê-la desde que se saiba que ela não é verdadeira.

3. Como descreveremos a forma lógica de uma crença?

Quero tentar obter uma explicação da maneira pela qual uma crença é construída. Esta não é em absoluto uma questão fácil. Não podemos construir o que eu chamaria um mapa no espaço de uma crença. Podemos construir um mapa de um fato atômico mas não de uma crença, pela simples razão de que as relações espaciais são da espécie atômica ou complicações da espécie atômica. Tentarei ilustrar o que quero dizer. A questão está ligada com a existência de dois verbos no juízo e com o fato de que os dois verbos devem ocorrer como verbos, porque se uma coisa é um verbo ela não pode ocorrer de outro modo a não ser como um

verbo. Suponha-se que eu tome "*A* acredita que *B* ama *C*". "Otelo acredita que Desdêmona ama Cássio." Temos aqui uma crença falsa. Temos esse estranho estado de coisas de que o verbo "ama" ocorre naquela proposição e parece ocorrer relacionando Desdêmona e Cássio, ao passo que de fato ele opera dessa forma, mas ainda assim ele ocorre como um verbo, ele ocorre da maneira pela qual um verbo deveria ocorrer. Quero dizer que quando *A* acredita que *B* ama *C*, devemos ter um verbo no lugar em que "ama" ocorre. Não podemos colocar um substantivo naquele lugar. Portanto está claro que o verbo subordinado (isto é, o outro verbo além de acreditar) está funcionando como um verbo, e parece estar relacionando dois termos, mas de fato não está quando acontece que um juízo é falso. Isto é o que constitui o enigma acerca da natureza da crença. Perceberemos que sempre que cheguemos a posições realmente próximas da teoria do erro temos o enigma de como tratar o erro sem assumir a existência do não-existente. Quero dizer que toda teoria do erro mais cedo ou mais tarde se autodestrói assumindo a existência do não-existente. Como quando digo "Desdêmona ama Cássio", parece como se tivéssemos um amor não-existente entre Desdêmona e Cássio, mas isto é exatamente tão errado quanto um unicórnio não-existente. Assim devemos explicar toda a teoria do juízo de alguma outra maneira. Chego agora à questão de um mapa. Suponha-se que tentemos um mapa como o seguinte:



Esta questão de se fazer um mapa não é tão estranha como se poderia supor porque faz parte de toda a teoria do simbolismo. É importante perceber onde e como um simbolismo dessa espécie seria errado: onde e como ele é errado é que no simbolismo temos essa relação que relaciona essas duas coisas e no fato ela realmente não as relaciona. Não podemos obter no espaço qualquer ocorrência que seja logicamente da mesma forma do que a crença. Quando digo "logicamente da mesma forma" quero dizer que uma pode ser obtida a partir da outra substituindo-se os constituintes de uma por novos termos. Se digo "Desdêmona ama Cássio" isto tem a mesma forma do que "*A* está à direita de *B*". Estas proposições têm a mesma forma, e eu digo que nada que ocorre no espaço tem a mesma forma que a crença. Cheguei aqui a uma nova espécie de coisa, um novo animal de nosso zoológico, não outro membro de nossas espécies anteriores, mas uma nova espécie. Deve-se a descoberta deste fato ao Sr. Wittgenstein.

Existem muitas coisas que são estranhas acerca da crença desde o ponto de vista lógico. Uma dessas coisas que são estranhas é que podemos acreditar em proposições de todas as espécies de formas. Posso acreditar que "isto é branco" e

que "dois e dois são quatro". Trata-se de formas bastante diferentes, ainda assim pode-se acreditar em ambas. A ocorrência real dificilmente pode ter exatamente a mesma forma lógica nestes dois casos por causa da grande diferença nas formas das proposições em que se acredita. Portanto pareceria que a crença não pode ser estritamente uma em todos os casos diferentes mas se deve distingui-la de acordo com a natureza da proposição em que acreditamos. Se temos "eu acredito em *p*" e "eu acredito em *q*" estes dois fatos, se *p* e *q* não forem da mesma forma lógica, não são da mesma forma lógica no sentido em que eu estava falando faz pouco tempo, isto é, no sentido que de "eu acredito em *p*" podemos derivar "eu acredito em *q*" por substituição dos constituintes de um pelos constituintes do outro. Isto significa que não se pode tratar da crença como sendo em si uma espécie apropriada de termo singular. A crença deverá realmente ter diferentes formas lógicas de acordo com a natureza daquilo em que se acredita. De tal forma que a aparente identidade do acreditar em diferentes casos é mais ou menos ilusória.

Existem realmente duas coisas fundamentais que se requer que percebamos nesta questão de que estou tratando. A *primeira* é a impossibilidade de tratar a proposição na qual se crê como uma entidade independente, entrando como uma unidade na ocorrência da crença, e a *outra* é a impossibilidade de colocar o verbo subordinado ao nível de seus termos como um termo objetivo da crença. Este é um ponto no qual penso que a teoria do juízo que formulei há alguns anos era um pouco simples demais, porque tratei então do objeto verbo como se se pudesse colocá-lo como um objeto exatamente como os termos, como se se pudesse colocar "ama" ao mesmo nível de Desdêmona e Cássio, como um termo para a relação "acredita". Eis por que coloquei tanta ênfase na conferência de hoje no fato de que existem pelo menos dois verbos. Espero que me seja perdoado o fato de que tanto do que disse hoje tenha o caráter de tentativa e consista em apontar as dificuldades. A questão não é muito fácil e não tem sido muito tratada ou discutida. Até bem pouco tempo praticamente ninguém tinha considerado o problema da natureza da crença com alguma coisa parecida a um aparato lógico apropriado e portanto temos muito pouco que nos ajudar em qualquer discussão e assim devemos nos contentar em muitos pontos no momento presente em apontar as dificuldades ao invés de estabelecer soluções mais ou menos claras.

4. A questão da nomenclatura.

Que tipo de nome daremos aos verbos como "acreditar", "desejar" e assim por diante? Eu inclinar-me-ia a chamá-los "verbos proposicionais". Este é simplesmente um nome sugerido por conveniência, porque são verbos que têm a *forma* de relacionar um objeto a uma proposição. Como estive explicando, isto não é realmente o que eles fazem, mas é conveniente chamá-los verbos proposicionais. Obviamente poderíamos chamá-los "atitudes", mas eu não gostaria disto porque se trata de um termo psicológico, e embora todas as instâncias de nossa experiência sejam psicológicas, não existe nenhuma razão para supor que todos os verbos dos quais estou falando sejam psicológicos. Nunca existe alguma razão para supor-se tal espécie de coisa. Dever-se-iam sempre lembrar os infinitos atri-

butos da Deidade de Espinosa. É bastante provável que existam no mundo os análogos de seus atributos. Não temos nenhuma familiaridade com eles, mas não existe nenhuma razão para supor que o mental e o físico esgotam todo o universo, desta forma nunca se pode dizer que todas as instâncias de qualquer espécie lógica de coisa sejam de tal e tal natureza que não é uma natureza lógica: não sabemos o suficiente acerca do mundo para tal coisa. Portanto eu não sugeriria que todos os verbos que têm a forma exemplificada por acreditar e querer são psicológicos. Somente posso dizer que todos os que conheço são dessa forma.

Percebo que em meu resumo eu disse que iria tratar da verdade e falsidade, mas não existe muita coisa para dizer delas especificamente porque elas aparecem o tempo todo. A primeira coisa que se pensa como verdadeira ou falsa é uma proposição, e uma proposição não é nada. Mas uma crença é verdadeira ou falsa do mesmo modo em que uma proposição o é, de tal forma que temos fatos no mundo que são verdadeiros ou falsos. Eu disse um pouco atrás que não existia nenhuma distinção entre verdadeiro e falso para os fatos, mas com relação àquela classe especial de fatos que chamamos "crenças", existe, naquele sentido em que uma crença que ocorre pode ser verdadeira ou falsa, embora ela seja igualmente um fato em ambos os casos. *Poderíamos* chamar falsos os desejos no mesmo sentido quando se deseja alguma coisa que não acontece. A verdade e a falsidade dependem da proposição que entra em consideração. Estou inclinado a pensar que a percepção, enquanto oposta à crença, vai direto ao fato e não passa pela proposição. Quando percebemos o fato não temos, obviamente, a ocorrência de erro, porque no momento em que é um fato exclui-se o nosso objeto de erro. Penso que a verificação em última instância sempre se reduziria à percepção de fatos. Portanto a forma lógica da percepção será diferente da forma lógica da crença, exatamente por causa daquela circunstância de que é um *fato* que ocorre. Isto levanta também um certo número de dificuldades de que não me proponho tratar, mas penso que se pode ver por si próprio que o perceber também envolveria dois verbos exatamente da mesma maneira em que acreditar o faz. Inclino-me a pensar que a volição difere logicamente do desejo, de um modo estritamente análogo àquele pelo qual a percepção difere da crença. Mas a discussão desta perspectiva levar-nos-ia para muito longe da lógica.

V. Proposições Gerais e Existência.

Falarei hoje acerca das proposições gerais e da existência. Estas duas questões estão realmente ligadas; fazem parte do mesmo tópico, embora à primeira vista possa não parecer assim. As proposições e os fatos dos quais estive falando até agora são todos do tipo que envolviam unicamente particulares, ou relações, ou qualidades, ou coisas de espécie perfeitamente definida, nunca envolviam a espécie de coisas indefinidas à qual aludimos por palavras tais como "todos", "alguns", "um", "qualquer", e tratarei hoje das proposições e fatos desta espécie.

Realmente todas as proposições da espécie da qual pretendo falar hoje agru-

pam-se em dois grupos: o *primeiro* que diz respeito a "todos", e o *segundo* que diz respeito a "alguns". Estas duas espécies estão ligadas; negam-se mutuamente. Se dizemos, por exemplo, "todos os homens são mortais", esta é a negativa de "alguns homens não são mortais". Com relação às proposições gerais, a distinção entre afirmativa e negativa é arbitrária. Se considerarmos as proposições acerca de "todos" como as proposições afirmativas e as proposições acerca de "alguns" como as proposições negativas, ou vice-versa, trata-se puramente de uma questão de gosto. Por exemplo, se digo "não encontrei ninguém quando vinha", pensaríamos que isto, em sua aparência, é uma proposição negativa. Obviamente, trata-se de uma proposição acerca de "todos", isto é, "todos os homens estão entre aqueles que não encontrei". Se, por outro lado, digo "encontrei um homem quando vinha", esta proposição nos surpreenderia por ser afirmativa, ao passo que é a negativa de "todos os homens estão entre aqueles que não encontrei quando vinha". Se consideramos proposições tais como "todos os homens são mortais" e "alguns homens não são mortais", poderíamos dizer que seria mais natural considerar as proposições gerais como as proposições afirmativas e as proposições existenciais como as proposições negativas, mas, simplesmente porque é bastante arbitrário escolher uma delas, é melhor esquecer essas palavras e falar somente das proposições gerais e das proposições que afirmam a existência. Todas as proposições gerais negam a existência de alguma coisa. Se dizemos "todos os homens são mortais", esta nega a existência de um homem imortal, e assim por diante.

Quero enfatizar que as proposições gerais não devem ser interpretadas como envolvendo existência. Quando digo, por exemplo, "todos os gregos são homens", não quero que se suponha que isto implique existirem os gregos. Deve-se considerá-la enfaticamente como não implicando isso. Isso deveria ser acrescentado como uma proposição separada. Se queremos interpretá-la nesse sentido, teremos que acrescentar um enunciado adicional "e existem gregos". Isto se dá por motivos de conveniência prática. Se incluímos o fato de que existem gregos, estamos colocando duas proposições numa, e isto causa uma confusão desnecessária em nossa lógica, porque as espécies de proposições que queremos são aquelas que afirmam a existência de alguma coisa e as proposições gerais que não afirmam a existência. Se acontecesse não existir nenhum grego, tanto a proposição de que "todos os gregos são homens" como a proposição de que "nenhum grego é homem" seriam verdadeiras. A proposição "nenhum grego é homem" é, obviamente, a proposição "todos os gregos não são homens", ambas proposições seriam simultaneamente verdadeiras se acontecesse não existir nenhum grego. Todos os enunciados acerca de todos os membros de uma classe que não tem membros são verdadeiros, porque a contraditória de qualquer enunciado geral afirma a existência e portanto nesse caso é falsa. Obviamente esta noção das proposições gerais que não envolvem existência é uma noção que não aparece na doutrina tradicional do silogismo. Na doutrina tradicional do silogismo, assumia-se que quando temos um enunciado tal como "todos os gregos são homens", isto implica existirem gregos, e isto produz falácias. Por exemplo, "todas as ilu-

sões são animais, e todas as ilusões respiram as chamas, portanto alguns animais respiram as chamas". Este é um silogismo em Darapti, mas o modo do silogismo é falacioso, como mostra esse exemplo. A propósito, este foi um ponto que teve um determinado interesse histórico, porque impediu Leibniz em sua tentativa de construir uma lógica matemática. Ele sempre esteve preocupado em tentar construir uma lógica matemática como a que temos agora, ou ainda uma lógica tal como a que foi construída por Boole, e sempre falhou devido a seu respeito por Aristóteles. Sempre que inventava um sistema realmente bom, como fez várias vezes, este sempre conduzia a que modos tais como o Darapti eram falaciosos. Se dizemos "todos os A são B e todos os A são C, logo alguns B são C" — se dizemos isto, incorremos numa falácia, mas ele não podia chegar a acreditar que se tratava de uma falácia, por isso ele recomeçava. Isto nos mostra que não deveríamos ter demasiado respeito por homens eminentes.[3]

Ora, quando chegamos realmente a perguntar o que se afirma numa proposição geral, tal como "todos os gregos são homens", por exemplo, verificamos que o que se afirma é a verdade de todos os valores do que chamo uma função proposicional. Uma *função proposicional* é simplesmente *qualquer expressão que contém um constituinte indeterminado, ou vários constituintes indeterminados, e que se torna uma proposição assim que os constituintes indeterminados são determinados*. Se digo "x é um homem" ou "n é um número", temos uma função proposicional; assim qualquer fórmula de álgebra, digamos $(x\ y)(x - y) = x^2 - y^2$ é uma função proposicional. Uma função proposicional não é nada, mas, como a maioria das coisas das quais queremos falar na lógica, ela perde sua importância devido a este fato. A única coisa que realmente podemos fazer com uma função proposicional é afirmar que ela é sempre verdadeira, ou que algumas vezes é verdadeira, ou que nunca é verdadeira. Se tomamos:

"se x é um homem, x é mortal",

esta é sempre verdadeira (tanto quando x não é um homem como quando x é um homem); se tomamos:

"x é um homem".

esta é algumas vezes verdadeira; se tomamos:

"x é um unicórnio",

esta nunca é verdadeira.

Podemos chamar uma função proposicional

necessária, quando ela é sempre verdadeira;
possível, quando ela é algumas vezes verdadeira;
impossível, quando ela nunca é verdadeira.

Muita filosofia falsa originou-se da confusão entre as funções proposicionais e as proposições. Uma grande parte da filosofia tradicional consiste simplesmente

[3] Cf. Couturat, *La Logique de Leibniz*.

em atribuir às proposições os predicados que se aplicam unicamente às funções proposicionais, e ainda pior, algumas vezes em atribuir aos predicados individuais que se aplicam meramente às funções proposicionais. O caso do *necessário,* do *possível*, do *impossível*, é o caso em questão. Em toda a filosofia tradicional aparece um título de "modalidade", que discute o *necessário*, o *possível* e o *impossível* como as propriedades das proposições, ao passo que de fato são propriedades das funções proposicionais. As proposições são apenas verdadeiras ou falsas.

Se tomamos *"x é x"*, esta é uma função proposicional que é verdadeira para qualquer *"x"*, isto é, uma função proposicional necessária. Se tomamos *"x* é um homem", esta é uma função proposicional possível. Se tomamos *"x* é um unicórnio", esta é uma função proposicional impossível.

As proposições somente podem ser verdadeiras ou falsas, mas as funções proposicionais têm estas três possibilidades. Penso que é importante perceber que toda a teoria da modalidade se aplica unicamente às funções proposicionais, não às proposições.

As funções proposicionais estão envolvidas na linguagem comum numa grande quantidade de casos nos quais comumente não as percebemos. Num enunciado tal como "eu encontrei um homem", podemos entender perfeitamente meu enunciado sem conhecer quem eu encontrei, e a pessoa real não é um constituinte da proposição. Estamos realmente afirmando aqui que uma determinada função proposicional é algumas vezes verdadeira, a saber, a função proposicional "eu encontrei *x* e *x* é humano". Existe pelo menos um valor de *x* para o qual ela é verdadeira, e ela é portanto uma função proposicional possível. Sempre que temos palavras como "um", "algum", "todos", "todo", é sempre uma marca da presença de uma função proposicional, de tal forma que estas coisas não são, por assim dizer, remotas ou ocultas: elas são óbvias e familiares.

Uma função proposicional entra novamente num enunciado tal como "Sócrates é mortal", porque "ser mortal" significa "morrer num ou noutro momento". Significamos que existe um momento em que Sócrates morreu, e isto novamente envolve uma função proposicional, a saber, que *"t* é um momento, e Sócrates morreu em *t"* é possível. Se dizemos "Sócrates é imortal", isto também envolverá uma função proposicional. Isto significa que "se *t* é um momento qualquer, Sócrates está vivo no momento *t"*, se tomarmos a imortalidade envolvendo a existência através de todo o passado assim como através de todo o futuro. Mas se tomarmos a imortalidade envolvendo apenas a existência através de todo o futuro, a interpretação de "Sócrates é imortal" torna-se mais completa, a saber, "existe um momento *t*, tal que se *t'* é qualquer momento posterior a *t*, Sócrates está vivo em *t'"*. Desta forma quando chegamos a escrever apropriadamente o que se significa através de uma grande quantidade de enunciados comuns, torna-se um pouco complicado. "Sócrates é mortal" e "Sócrates é imortal" não são contraditórias entre si, porque ambas implicam que Sócrates existe no tempo, de outro modo ele não seria mortal nem imortal. Uma diz "existe um momento no qual ele morreu", e a outra diz, "qualquer momento que tomemos, ele está vivo

nesse momento", ao passo que a contraditória de "Sócrates é mortal" seria verdadeira se não existisse um momento no qual ele vivesse.

Um constituinte indeterminado numa função proposicional é chamado uma *variável.*

Existência. Quando tomamos qualquer função proposicional e afirmamos acerca dela que ela é possível, que algumas vezes ela é verdadeira, isto nos dá o significado fundamental da "existência". Podemos expressá-lo dizendo que existe pelo menos um valor de x para o qual aquela função proposicional é verdadeira. Tome-se "x é um homem", existe pelo menos um valor de x para o qual isto é verdadeiro. Isto é o que significamos dizendo que "existem homens", ou que "os homens existem". A existência é essencialmente uma propriedade de uma função proposicional. Significa que aquela função proposicional é verdadeira em pelo menos uma instância. Se dizemos "existem unicórnios", isto significará que "existe um x, tal que x é um unicórnio". Escreve-se isto numa fraseologia que se aproxima indevidamente da linguagem comum, mas a maneira apropriada de colocá-lo seria " 'x é um unicórnio' é possível". Devemos ter alguma idéia que não definimos, e toma-se a idéia de "sempre verdadeiro", ou de "algumas vezes verdadeiro", como a idéia indefinida nesta questão, e então podemos definir a outra como a negativa daquela. Algumas vezes é melhor considerar as duas como indefinidas, por razões que não tratarei neste momento. Será a partir desta noção de *algumas vezes,* que é a mesma que a noção de *possível,* que conseguiremos a noção de existência. Dizer que os unicórnios existem é simplesmente dizer que " 'x é um unicórnio' é possível".

É perfeitamente evidente que quando dizemos "os unicórnios existem", não estamos dizendo nada que se aplicaria a qualquer unicórnio que acontecesse existir, porque de fato não existe nenhum, e portanto se o que dissermos tiver qualquer aplicação aos indivíduos reais, não poderia provavelmente ser significante a menos que fosse verdadeiro. Podemos considerar a proposição "os unicórnios existem" e podemos ver que ela é falsa. Ela não é carente de sentido. Obviamente, se a proposição passasse da concepção geral do unicórnio ao indivíduo, ela não poderia ser jamais verdadeira a menos que existissem os unicórnios. Portanto quando dizemos "os unicórnios existem", não estamos dizendo nada acerca de quaisquer coisas individuais, e o mesmo se aplica quando dizemos "os homens existem". Se dizemos que "os homens existem, e Sócrates é um homem, logo, Sócrates existe", esta é exatamente a mesma espécie de falácia que seria dizermos "os homens são numerosos, Sócrates é um homem, logo Sócrates é numeroso", porque a existência é um predicado de uma função proposicional, ou derivadamente de uma classe. Quando dizemos de uma função proposicional que ela é numerosa, significaremos que existem vários valores de x que a satisfarão, que existe mais do que um; ou, se nos agradar considerar "numeroso" num sentido mais amplo, mais do que dez, mais do que vinte, ou qualquer número que pensemos ser apropriado. Se x, y, e z satisfazem uma função proposicional, podemos dizer que aquela função proposicional é numerosa, mas x, y e z, cada um tomado em particular, não são numerosos. Exatamente o mesmo se aplica à existência, o

que quer dizer que as coisas reais que existem no mundo não existem, ou, pelo menos, isto é colocá-la de modo muito forte, porque ela é totalmente carente de sentido. Dizer que elas não existem é estritamente carente de sentido, mas dizer que elas existem é também totalmente carente de sentido.

Podemos afirmar ou negar a existência das funções proposicionais. Não devemos escapar com a idéia de que isto implica conseqüências que não implica. Se digo "as coisas que existem no mundo existem", este é um enunciado perfeitamente correto, porque estou dizendo aí alguma coisa acerca de uma determinada classe de coisas; digo-o no mesmo sentido em que digo "os homens existem". Mas não devo continuar até "esta é uma coisa do mundo, e portanto isto existe". Aparece aqui a falácia, e trata-se simplesmente, como vemos, de uma falácia produzida pela transferência ao indivíduo que satisfaz uma função proposicional um predicado que se aplica somente à função proposicional. Podemos ver isto de várias maneiras. Por exemplo, algumas vezes sabemos a verdade de uma proposição existencial sem conhecer nenhuma instância dela. Sabemos que existem pessoas em Timbuctu, mas duvido que qualquer um de nós pudesse dar uma instância de uma dessas pessoas. Portanto claramente podemos conhecer proposições existenciais sem conhecer qualquer indivíduo que as torne verdadeiras. As proposições existenciais não dizem nada acerca do indivíduo mas apenas acerca da classe ou função.

É extremamente difícil tornar claro este ponto uma vez que se adira à linguagem comum, porque a linguagem comum se firma num certo sentimento acerca da lógica, um certo sentimento tido por nossos ancestrais primitivos, e uma vez que mantenhamos a linguagem ordinária verificaremos ser muito difícil escapar do preconceito que nos é imposto pela linguagem. Quando digo, por exemplo, "existe um x tal que x é um homem", esta não é a espécie de frase que gostaríamos de usar. "Existe um x" é carente de significado. De qualquer forma o que é "um x"? Não existe tal coisa. A única maneira pela qual podemos realmente enunciá-lo é inventando uma linguagem *ad hoc,* e fazendo o enunciado aplicar-se diretamente a "x é um homem", como quando dizemos " 'x é um homem' é possível", ou inventar um símbolo especial para o enunciado de que "x é um homem" é algumas vezes verdadeiro.

Tratei deste ponto porque ele realmente é de uma importância fundamental. Voltarei à existência em minha próxima conferência: a existência do modo pelo qual ela se aplica às descrições, que é um caso um pouco mais complicado do que aquele que estou discutindo aqui. Penso que uma quantidade quase inacreditável de falsa filosofia se origina de não se perceber o que significa a "existência".

Como eu dizia há pouco, uma função proposicional em si mesma não é nada: é simplesmente um esquema. Portanto, no inventário do mundo, que é o que estou tentando alcançar, chega-se à questão: o que existe realmente no mundo que corresponde a essas coisas? Obviamente está claro que temos as *proposições* gerais, no mesmo sentido em que temos as proposições atômicas. Por enquanto incluirei as proposições existenciais entre as proposições gerais. Temos proposições tais como "todos os homens são mortais" e "alguns homens são gregos".

Mas não temos apenas tais proposições; mas temos também esses *fatos*, e aqui, obviamente, é onde voltamos ao inventário do mundo: que, em adição aos fatos particulares, dos quais estivemos falando nas conferências precedentes, existem também fatos gerais e fatos existenciais, o que quer dizer que não existem somente *proposições* daquela espécie mas também *fatos* daquela espécie. Este é um ponto muito importante de se perceber. Jamais poderíamos chegar a um fato geral por inferência dos fatos particulares, embora numerosos. O antigo plano da indução completa, que costuma ocorrer nos livros, que se supunha ser muito seguro e fácil por oposição à indução ordinária, aquele plano da indução completa, a menos que seja acompanhado de pelo menos uma proposição geral, não produzirá o resultado que é esperado. Suponha-se, por exemplo, que desejamos provar daquela maneira que "todos os homens são mortais", supõe-se que procedamos por indução completa, e digamos "*A* é um homem que é mortal", "*B* é um homem que é mortal", "*C* é um homem que é mortal", e assim por diante até que acabemos. Não seremos capazes, desta maneira, de chegar à proposição "todos os homens são mortais" a menos que saibamos quando teremos acabado. Isto quer dizer que, de modo a chegar por este caminho à proposição geral "todos os homens são mortais", devemos já ter a proposição geral "todos os homens entre aqueles que enumerei". Nunca podemos chegar a uma proposição geral por inferência unicamente das proposições particulares. Sempre deveremos ter pelo menos uma proposição geral em nossas premissas. Penso que isto ilustra vários pontos. Um, que é epistemológico, é que se existe, como parece existir, o conhecimento de proposições gerais, então deve existir o conhecimento *primitivo* de proposições gerais (significo por isto, o conhecimento de proposições gerais, que não é obtido por inferência), porque se nunca podemos inferir uma proposição geral a não ser de premissas das quais pelo menos uma é geral, está claro que nunca podemos ter o conhecimento de tais proposições por inferência a menos que exista o conhecimento de algumas proposições gerais que não seja obtido por inferência. Penso que a maneira pela qual o conhecimento — ou antes a crença de que temos tal conhecimento — entra na vida ordinária é provavelmente muito estranha. Quero dizer que habitualmente assumimos proposições gerais que são excessivamente duvidosas; como, por exemplo, poderíamos assumir, se estivéssemos contando as pessoas desta sala, que poderíamos vê-las a todas, a qual é uma proposição geral, e muito duvidosa pois podem existir pessoas atrás da mesa. Mas, além desta espécie de coisa, temos em qualquer verificação empírica de proposições gerais alguma espécie de assunção que importa no seguinte, que o que não vemos não está ali. Obviamente, não o colocaríamos de modo tão forte como este, mas assumiríamos que, com determinadas limitações e determinadas qualificações, se uma coisa não aparece aos nossos sentidos, ela não está ali. Esta é uma proposição geral, e é somente através de tais proposições que chegamos aos resultados empíricos ordinários que se obtêm de modos ordinários. Se realizamos um censo do país, por exemplo, assumimos que as pessoas que não vemos não estão ali, desde que investiguemos de modo apropriado e cuidadosamente, de outro modo nosso censo poderia ser errado. É alguma assunção dessa espécie que sublinhará o que

parece puramente empírico. Não podemos provar empiricamente que o que não percebemos não está ali, porque uma prova emprírica consistiria em perceber, e por hipótese não o percebemos, de tal forma que qualquer proposição daquela espécie, se for aceita, deve ser aceita por sua própria evidência. Tomo isto somente como uma ilustração. Existem muitas outras ilustrações que se poderiam tomar da espécie de proposições que comumente se assumem, muitas delas com muito pouca justificação.

Chego agora a uma questão que concerne mais de perto à lógica, a saber, as razões para supor que existem os fatos gerais assim como as proposições gerais. Quando estávamos discutindo as proposições moleculares coloquei uma dúvida acerca da suposição de que existem os fatos moleculares, mas não acho que se pode duvidar de que existem os fatos gerais. Penso que é perfeitamente evidente que quando enumeramos todos os fatos atômicos do mundo, é um fato adicional acerca do mundo que aqueles são todos os fatos atômicos que existem acerca do mundo, e este é um fato exatamente tão objetivo acerca do mundo quanto qualquer um deles. Penso ser evidente que devemos admitir em adição aos fatos particulares os fatos gerais enquanto distintos dos fatos particulares. Mesma coisa aplica-se a "todos os homens são mortais". Quando tenhamos tomado todos os homens particulares que existem, e tenhamos verificado que cada um deles é rigorosamente mortal, é definitivamente um fato novo que todos os homens são mortais; tal fato novo parece, a partir do que eu disse um momento atrás, que não podia ser inferido da mortalidade dos vários homens que existem no mundo. Obviamente não é tão difícil admitir o que eu poderia chamar fatos existenciais — fatos tais como "existem homens", "existem carneiros", e assim por diante. Penso que admitiremos prontamente em adição aos fatos atômicos, dos quais falei antes, aqueles fatos. Tais fatos devem entrar no inventário do mundo, e desse modo entram as funções proposicionais enquanto envolvidas no estudo dos fatos gerais. Não professo saber qual é a análise correta dos fatos gerais. Trata-se de uma questão excessivamente difícil, e uma questão que eu desejaria muito ver estudada. Estou certo de que, embora o tratamento técnico conveniente seja por meio de funções proposicionais, não constitui o todo da análise correta. Além disto não posso ir.

Existe uma questão acerca de se existem fatos moleculares. Penso que mencionei, quando estava dizendo que não pensava que existissem os fatos disjuntivos, que uma determinada dificuldade se origina com relação aos fatos gerais. Tome-se "todos os homens são mortais". Isto significa:

> " '*x* é um homem' implica
> '*x* é um mortal' qualquer que
> seja o *x*".

Podemos ver imediatamente que se trata de uma proposição hipotética. Não implica que exista qualquer homem, nem quem são os homens e quem não o são; simplesmente diz que se temos alguma coisa que é um homem, essa coisa é mortal. Como o Sr. Bradley mostrou no segundo capítulo de seus *Principles of Logic*, "os ofensores serão perseguidos" pode ser verdadeira mesmo se ninguém ofende,

uma vez que ela simplesmente significa que, *se* alguém ofender, será perseguido. Isto vem a ser que

> " '*x* é um homem' implica
> '*x* é mortal' é sempre verdadeira"

é um fato. Talvez seja um pouco difícil ver como isso pode ser verdadeiro se dissermos que "'Sócrates é um homem' implica 'Sócrates é um mortal'" não é em si um fato, que é o que sugeri quando discuti os fatos disjuntivos. Não tenho certeza de que não possamos contornar esta dificuldade. Sugiro-a unicamente como um ponto que se deveria considerar quando se está negando que existam fatos moleculares, uma vez que, se não pudermos contorná-la, teremos que admitir os fatos moleculares.

Agora quero chegar à questão das proposições *completamente gerais* e das funções proposicionais. Significo por estas proposições as proposições e as funções proposicionais que contêm somente variáveis e nada além. Isto engloba toda a lógica. Toda proposição lógica constitui-se total e unicamente de variáveis, embora não seja verdadeiro que toda proposição que se constitui total e unicamente de variáveis seja lógica. Podemos considerar estágios de generalização como, por exemplo,

> "Sócrates ama Platão"
> "*x* ama Platão"
> "*x* ama *y*"
> "*xRy*".

Estivemos passando aqui por um processo de generalização sucessivo. Quando chegamos a *xRy*, chegamos a um esquema consistindo unicamente de variáveis, não contendo nenhuma constante, chegamos ao puro esquema das relações duais, e é claro que qualquer proposição que expressa uma relação dual pode ser derivada de *xRy* por designação de valores a *x*, *R* e *y*. De tal modo que esta é, como poderíamos dizer, a forma pura de todas aquelas proposições. Significo pela forma de uma proposição aquela forma que obtemos quando substituímos cada um de seus componentes simples por uma variável. Se quisermos uma definição diferente da forma de uma proposição, poderíamos estar inclinados a defini-la como a classe de todas aquelas proposições que podemos obter de uma proposição dada substituindo-se um ou mais dos constituintes que a proposição contém por outros constituintes. Por exemplo, em "Sócrates ama Platão", podemos substituir Sócrates por alguma outra pessoa, Platão por alguma outra pessoa, e "ama" por algum outro verbo. Desta maneira existe um número determinado de proposições que podemos derivar da proposição "Sócrates ama Platão", substituindo-se os constituintes daquela proposição por outros constituintes, de tal forma que temos aí uma classe determinada de proposições, e todas essas proposições têm uma forma determinada, e pode-se dizer, se alguém assim o desejar, *que a forma* que todas elas têm é a classe que consiste de todas elas. Esta ainda é uma definição provisória porque, de fato, a idéia de forma é mais fundamental do que a idéia

de classe. Eu não sugeriria esta definição como uma definição realmente boa, mas ela servirá provisoriamente para explicar a espécie de coisa que se significa pela forma de uma proposição. A forma de uma proposição é aquela que é comum a duas proposições quaisquer das quais uma pode ser obtida a partir da outra substituindo-se os componentes originais por outros constituintes. Quando tenhamos chegado àquelas fórmulas que somente contêm variáveis, como xRy, estamos a caminho daquela espécie de coisa que podemos afirmar na lógica.

Para dar uma ilustração, sabemos o que significo pelo domínio de uma relação: significo todos os termos que têm aquela relação com alguma coisa. Suponha-se que digo: "xRy implica que x pertence ao domínio de R", esta seria uma proposição lógica e é uma proposição que contém unicamente variáveis. Poderíamos pensar que ela contém palavras tais como "pertence" e "domínio", mas isto é um erro. É somente o hábito de usar a linguagem comum que faz essas palavras aparecerem. Elas não estão realmente ali. Aquela proposição é uma proposição da lógica pura. Ela não menciona de modo algum qualquer coisa particular. Deve-se entendê-la como tendo afirmado qualquer x, qualquer R e qualquer y. Todos os enunciados da lógica são dessa espécie.

Não é uma coisa muito fácil ver quais são os constituintes de uma proposição lógica. Quando se toma "Sócrates ama Platão", "Sócrates" é um constituinte, "ama" é um constituinte e "Platão" é um constituinte. Transformamos então "Sócrates" em x, "ama" em R, e "Platão" em y. R e y não são nada, e não são constituintes, desta forma parece como se todas as proposições da lógica fossem inteiramente destituídas de constituintes. Não penso que isso pode ser muito verdadeiro. Mas então a única outra coisa que parece podermos dizer é que a *forma* é um constituinte, que as proposições de uma forma determinada sempre são verdadeiras: esta *pode* ser a análise correta, embora eu duvide muito que esta seja a análise correta.

Existe, no entanto, exatamente o seguinte a observar, a saber, que a forma de uma proposição nunca é um constituinte daquela própria proposição. Se afirmamos que "Sócrates ama Platão", a forma daquela proposição é a forma da relação dual, mas esta não é um constituinte da proposição. Se ela fosse deveríamos ter aquele constituinte relacionado com os outros constituintes. Faremos a forma extremamente substancial se pensarmos nela como realmente uma das coisas que têm aquela forma, de tal modo que a forma de uma proposição não é certamente um constituinte da própria proposição. No entanto ela pode provavelmente ser um constituinte dos enunciados gerais acerca de proposições que têm aquela forma, deste modo penso que é *possível que* as proposições lógicas possam ser interpretadas como sendo proposições acerca de formas.

Posso apenas dizer, como conclusão, com relação aos constituintes das proposições lógicas, que é um problema bastante novo. Não houve muita oportunidade de considerá-lo. Não penso que exista qualquer literatura que trate dele de algum modo, e é um problema interessante.

Quero agora dar-lhes apenas algumas ilustrações de proposições que se

podem expressar na linguagem das variáveis puras mas que não são proposições da lógica. Entre as proposições que são proposições da lógica estão incluídas todas as proposições da matemática pura, das quais não só se podem expressar todas elas em termos lógicos mas também se podem deduzi-las das premissas da lógica, e portanto elas são proposições lógicas. Além delas existem muitas proposições que se podem expressar em termos lógicos, mas que não se podem provar a partir da lógica, e certamente não são proposições que tomam parte da lógica. Suponha-se que tomemos uma proposição tal como: "Existe pelo menos uma coisa no mundo". Esta é uma proposição que podemos expressar em termos lógicos. Significará, se desejarmos, que a função proposicional "$x = x$" é uma função proposicional possível. Esta é uma proposição, portanto, que podemos expressar em termos lógicos; mas não podemos saber a partir da lógica se ela é verdadeira ou falsa. Na medida em que a conhecemos, conhecemo-la empiricamente, porque poderia acontecer não existir um universo, e então ela não seria verdadeira. É simplesmente um acidente, por assim dizer, que exista um universo. A proposição de que existem exatamente 30 000 coisas no mundo também pode ser expressa em termos puramente lógicos, e certamente não é uma proposição da lógica mas uma proposição empírica (verdadeira ou falsa), porque um mundo contendo mais de 30 000 coisas e um mundo contendo menos de 30 000 coisas são os dois possíveis, de tal modo que se acontece existirem exatamente 30 000 coisas, isto é o que poder-se-ia chamar um acidente e não é uma proposição da lógica. Existem também duas proposições às quais estamos acostumados na lógica matemática, a saber, o axioma da multiplicação e o axioma do infinito. Estes também se podem expressar em termos lógicos, mas não se pode prová-los ou refutá-los pela lógica. Com relação ao axioma do infinito, a impossibilidade de prova ou refutação lógica pode ser considerada como certa, mas no caso do axioma da multiplicação, talvez este seja ainda passível de algum grau de dúvida. Tudo que é uma proposição da lógica deve ser num ou outro sentido parecido a uma tautologia. Deve ser alguma coisa que tenha alguma qualidade peculiar, que não sei como definir, que pertence às proposições lógicas e não às outras proposições. São exemplos de proposições lógicas típicas:

"Se p implica q, e q implica r, então p implica r";

"Se todos os a são b e todos os b são c, então todos os a são c";

"Se todos os a são b e x é um a, então x é um b".

Estas são proposições da lógica. Elas têm uma qualidade peculiar determinada que as marca a partir de outras proposições e permite-nos conhecê-las *a priori*. Mas o que é exatamente essa característica, não sou capaz de dizê-lo. Embora seja uma característica necessária das proposições lógicas que elas consistam unicamente de variáveis, isto é, que elas afirmem a verdade universal, ou a verdade de algumas vezes, de uma função proposicional que se constitui totalmente de variáveis — embora esta seja uma característica necessária, não é uma característica suficiente. Desculpo-me por ter que deixar sem solução tantos problemas. Sempre tenho que fazer esta apologia, mas o mundo é realmente bastante enigmático e não posso evitá-la.

Discussão

Questão: Existe alguma palavra que substituiria "existência" e que daria existência aos indivíduos? Aplica-se a palavra "existência" a duas idéias, ou nega-se que existam duas idéias?
Sr. Russell: Não, não existe uma idéia que se aplicará aos indivíduos. Com relação às coisas que existem no mundo, não existe absolutamente nada que possamos dizer acerca dessas coisas que corresponde de alguma maneira a esta noção de existência. É um erro completo dizer que existem algumas coisas análogas à existência que podemos dizer acerca dessas coisas. Entramos numa confusão através da linguagem, porque é uma coisa perfeitamente correta dizer "todas as coisas do mundo existem", e é muito fácil passar disto para "isto existe porque é uma coisa do mundo". Não existe nenhuma espécie de ponto num predicado que pudesse provavelmente não ser falsa. Quero dizer que é perfeitamente claro que, se existe uma coisa tal como esta existência de indivíduo da qual falamos, seria absolutamente impossível para ela não se aplicar, e esta é a característica de um engano.

VI. Descrições e Símbolos Incompletos.

Proponho-me tratar desta vez da questão das descrições, do que chamo "símbolos incompletos" e da existência de indivíduos descritos. Lembraremos que da vez passada tratei da existência das *espécies* de coisas, aquilo que significamos dizendo "existem homens" ou "existem gregos" ou frases dessa espécie, onde temos uma existência que pode ser plural. Irei tratar hoje de uma existência que se afirma ser singular, tal como "o homem com a máscara de ferro existiu" ou alguma expressão deste tipo, onde temos algum objeto descrito pela expressão "o fulano de tal" no singular, e quero discutir a análise de proposições em que ocorrem expressões deste tipo.

Existem, obviamente, muitas proposições bastante familiares na metafísica que são daquele tipo: "eu existo" ou "Deus existe" ou "Homero existiu", e outros enunciados tais como estes sempre estão ocorrendo nas discussões metafísicas, e penso que são tratados na metafísica comum de um modo que incorpora um erro lógico simples do qual trataremos hoje, o mesmo tipo de erro do qual falei na última semana em conexão com a existência das espécies de coisas. Uma maneira de examinar uma proposição daquele tipo é perguntar-se o que aconteceria se ela fosse falsa. Se tomamos uma proposição tal como "Rômulo existiu", provavelmente muitos de nós pensamos que Rômulo não existiu. É obviamente um enunciado perfeitamente significante, verdadeiro ou falso, dizer que Rômulo existiu. Se o próprio Rômulo entrasse em nosso enunciado, seria óbvio que o enunciado de que ele não existiu seria carente de sentido, porque não podemos ter um constituinte de uma proposição que não é absolutamente nada. Todo constituinte deve

estar ali como uma das coisas do mundo, e portanto se o próprio Rômulo entrasse nas proposições de que ele existiu ou de que ele não existiu, essas duas proposições não somente não poderiam ser verdadeiras, mas nem mesmo poderiam ser significantes, a menos que ele existisse. Este obviamente não é o caso, e a primeira conclusão que se retira é que, embora *pareça* como se Rômulo fosse um constituinte daquela proposição, isto realmente é um erro. Rômulo não ocorre na proposição "Rômulo não existiu".

Suponha-se que tentemos explicar o que significamos através daquela proposição. Podemos tomar, por exemplo, todas as coisas que Lívio deve dizer acerca de Rômulo, todas as propriedades que ele lhe atribui, incluindo-se provavelmente a única propriedade que muitos de nós lembramos, a saber, o fato de que ele se chamava "Rômulo". Podemos colocar tudo isto junto, e construir uma função proposicional dizendo "*x* tem tais e quais propriedades", sendo as propriedades aquelas que encontramos em Lívio. Temos aí uma função proposicional, e quando dizemos que Rômulo não existiu estamos simplesmente dizendo que aquela função proposicional nunca é verdadeira, que ela é impossível no sentido em que eu estava explicando da última vez, isto é, que não existe nenhum valor de *x* que a torna verdadeira. Isto reduz a não-existência de Rômulo ao tipo de não-existência do qual falei na última vez, onde tínhamos a não-existência dos unicórnios. Mas não se trata de uma caracterização *completa* desta espécie de existência ou não-existência, porque existe um outro modo pelo qual um indivíduo descrito pode deixar de existir, e este modo é onde a descrição se aplica a mais de uma pessoa. Não podemos, por exemplo, falar de "*O* habitante de Londres", não porque não exista nenhum habitante, mas porque existem muitos habitantes.

Vemos, portanto, que esta proposição "Rômulo existiu" ou "Rômulo não existiu" introduz uma função proposicional, porque o nome "Rômulo" não é realmente um nome mas uma espécie de descrição truncada. Representa uma pessoa que fez tais e tais coisas, que matou Remo, e fundou Roma, e assim por diante. Ele é limitado por aquela descrição; se desejarmos, ele é limitado por "a pessoa que se chamava 'Rômulo' ". Se fosse realmente um nome, a questão da existência não se originaria, porque um nome deve nomear alguma coisa ou não é um nome, e se não existe uma pessoa tal como Rômulo não pode existir um nome para aquela pessoa que não está ali, de tal forma que esta palavra simples "Rômulo" é realmente uma espécie de descrição truncada ou encaixada, e se pensarmos nela como um nome cairemos em erros lógicos. Quando percebemos que ela é uma descrição, percebemos portanto que toda proposição acerca de Rômulo introduz realmente a função proposicional que incorpora a descrição, como, por exemplo, "*x* chamava-se 'Rômulo' ". Isto nos apresenta imediatamente a uma função proposicional, e quando dizemos "Rômulo não existiu", significamos que esta função proposicional não é verdadeira para um valor de *x*.

Existem dois tipos de descrições: as que se podem chamar "descrições ambíguas", quando falamos de "*Um* fulano de tal", e as que se podem chamar "descrições definidas", quando falamos de "*o* fulano de tal" (no singular). São exemplos:

Ambíguas: Um homem, um cachorro, um porco, um gabinete ministerial.
Definidas: O homem com a máscara de ferro.
A última pessoa que entrou nesta sala.
O único inglês que ocupou a Sé papal.
O número de habitantes de Londres.
A soma de 43 e 34.

(Não é necessário para uma descrição que ela descreva um indivíduo: ela pode descrever um predicado ou uma relação a alguma outra coisa.)

Quero falar hoje acerca de frases desse tipo, as descrições definidas. Não quero falar acerca das descrições ambíguas, porque o que existia para se dizer acerca delas se disse na última vez.

Quero que se perceba que a questão de se uma expressão é uma descrição definida dirige-se unicamente para sua forma, não para a questão de se existe um indivíduo definido assim descrito. Por exemplo, eu chamaria "o habitante de Londres" uma descrição definida, embora ela de fato não descreva qualquer indivíduo definido.

A primeira coisa a se perceber acerca de uma descrição definida é que ela não é um nome. Consideraremos "o autor de *Waverley*". Esta é uma descrição definida, e é fácil ver que ela não é um nome. Um nome é um símbolo simples (isto é, um símbolo que não tem nenhuma parte que seja símbolo), um símbolo simples usado para designar um particular determinado ou por extensão um objeto que não é um particular mas que se trata no momento como se fosse um particular, ou que se acredita falsamente ser um particular, tal como uma pessoa. Este tipo de frase, "o autor de *Waverley*", não é um nome porque é um símbolo complexo. Ele contém partes que são símbolos. Contém quatro palavras, e o significado destas quatro palavras já está fixado e elas fixaram o significado de "o autor de *Waverley*" no único sentido em que esta expressão tem algum significado. Neste sentido, seu significado já está determinado, isto é, não existe nada de arbitrário ou convencional acerca do significado de toda aquela expressão, quando já se fixou os significados de "o", "autor", "de", e "*Waverley*". Neste respeito, ela difere de "Scott", porque quando se fixou o significado de todas as outras palavras da linguagem, não se fez nada para se fixar o significado do nome "Scott". O que quer dizer, se entendemos a linguagem inglesa, entenderíamos o significado da expressão "o autor de *Waverley*" mesmo se nunca a tivéssemos ouvido antes, enquanto que não entenderíamos o significado de "Scott" se nunca o tivéssemos ouvido antes porque conhecer o significado de um nome é conhecer a quem ele se aplica.

Algumas vezes verificamos as pessoas falando como se as expressões descritivas fossem nomes, e verificaremos sugerir-se, por exemplo, que uma proposição tal como "Scott é o autor de *Waverley*" realmente afirma que "Scott" e o "o autor de *Waverley*" são dois nomes para a mesma pessoa. Este é um engano completo; antes de mais nada, porque "o autor de *Waverley*" não é um nome, e, em segundo lugar, porque, como podemos ver perfeitamente bem, se existisse o que se significa, a proposição seria uma proposição parecida a "Scott é Sir Walter", e não dependeria de nenhum fato, exceto que a pessoa em questão assim se chamasse,

porque um nome é o que se chama um homem. De fato, Scott foi o autor de *Waverley* num momento em que ninguém assim o chamava, em que ninguém sabia se ele era ou não o autor, e o fato de que ele era o autor era um fato físico, o fato de que ele se sentou e escreveu com sua própria mão, o que não tem relação alguma com o que ele se chamava. Não é de modo algum arbitrário. Não podemos estabelecer através de qualquer escolha de nomenclatura se ele deve ou não ser o autor de *Waverley*, porque no fato real ele escolheu escrever *Waverley* e não podemos por nós próprios evitar isso. Isto ilustra como "o autor de *Waverley*" é uma coisa bastante diferente de um nome. Podemos provar este ponto de modo claro através de argumentos formais. Em "Scott é o autor de *Waverley*" o "é" obviamente expressa uma identidade, isto é, a entidade cujo nome é Scott é idêntica ao autor de *Waverley*. Mas, quando digo "Scott é mortal" este "é", é o "é" de predicação, que é muito diferente do "é" de identidade. É um erro interpretar "Scott é mortal" como significando "Scott é idêntico a um entre os mortais", porque, entre outras razões, não sermos capazes de dizer o que os "mortais" são exceto por meio da função proposicional "*x* é mortal", que traz de volta o "é" de predicação. Não podemos reduzir o "é" de predicação ao outro "é". Mas o "é" em "Scott é o autor de *Waverley*" é o "é" de identidade e não de predicação. [4]

Se tentássemos substituir "o autor de *Waverley*" naquela proposição por qualquer outro nome, por exemplo, "*c*", de tal forma que a proposição ficaria "Scott é *c*", então se "*c*" é um nome para alguma pessoa que não é Scott, aquela proposição tornar-se-á falsa, enquanto que se, por outro lado, "*c*" é um nome para Scott, então a proposição tornar-se-á simplesmente uma tautologia. É imediatamente óbvio que se "*c*" fosse o próprio "Scott", "Scott é Scott" é simplesmente uma tautologia. Mas se tomarmos qualquer outro nome que seja exatamente um nome para Scott, então se se está usando o nome *como* um nome e não como uma descrição, a proposição ainda será uma tautologia, pois o próprio nome é simplesmente um meio de apontar uma coisa, e não ocorre no que estamos afirmando, de tal forma que se uma coisa tem dois nomes, fazemos exatamente a mesma asserção qualquer dos dois nomes que usemos, desde que eles realmente sejam nomes e não descrições truncadas.

Deste modo existem apenas duas alternativas. Se "*c*" é um nome, a proposição "Scott é *c*" é falsa ou tautológica. Mas a proposição "Scott é o autor de *Waverley*" não é nem uma coisa nem outra, e portanto não é a mesma coisa do que qualquer proposição da forma "Scott é *c*", onde "*c*" é um nome. Esta é outra maneira de ilustrar o fato de que uma descrição é uma coisa bastante diferente de um nome.

Eu gostaria de deixar claro o que estava dizendo agora há pouco, de que se colocarmos no lugar de "Scott" outro nome que é também um nome do mesmo indivíduo, por exemplo, "Scott é Sir Walter", então "Scott" e "Sir Walter" estão sendo usados como nomes e não como descrições, nossa proposição é estrita-

[4] A confusão entre estes dois significados de "é" é essencial para a concepção hegeliana da identidade-na-diferença.

mente uma tautologia. Se alguém afirma "Scott é Sir Walter", o modo pelo qual o significaria seria que se estão usando os nomes como descrições. Significar-se-ia que a pessoa chamada "Scott" é a pessoa chamada "Sir Walter", e "a pessoa chamada 'Scott' " é uma descrição, e também o é "a pessoa chamada 'Sir Walter' ". De tal forma que isto não seria uma tautologia. Significaria que a pessoa chamada "Scott" é idêntica à pessoa chamada "Sir Walter". Mas se estamos usando os dois como nomes, a questão é bastante diferente. Devemos observar que o nome não ocorre naquilo que afirmamos quando usamos o nome. O nome é simplesmente aquilo que é um meio de expressar o que estamos tentando afirmar, e quando digo "Scott escreveu *Waverley*", o nome "Scott" não ocorre na coisa que estou afirmando. A coisa que estou afirmando diz respeito à pessoa, não ao nome. Deste modo se digo "Scott é Sir Walter", usando estes dois nomes como nomes, nem "Scott" nem "Sir Walter" ocorrem no que estou afirmando, mas somente a pessoa que tem esses nomes, e portanto o que estou afirmando é uma pura tautologia.

É muito importante perceber isto acerca dos dois usos diferentes dos nomes ou de quaisquer outros símbolos: um uso quando estamos falando acerca do símbolo e o outro quando o estamos usando *como* um símbolo, como um meio para falar acerca de alguma outra coisa. Normalmente, se falamos acerca de nosso jantar, não estamos falando acerca da palavra "jantar" mas acerca do que iremos comer, e esta é uma coisa totalmente diferente. O uso comum das palavras é como um meio para passar através das coisas, e quando estamos usando palavras daquela maneira o enunciado "Scott é Sir Walter" é uma pura tautologia, exatamente ao mesmo nível que "Scott é Scott".

Isto me leva de volta à questão de que quando tomamos "Scott é o autor de *Waverley*" e substituímos "o autor de *Waverley*" por um nome no lugar de uma descrição, obtemos necessariamente ou uma tautologia ou uma falsidade — uma tautologia se substituímos "Scott" ou algum outro nome pela mesma pessoa, e uma falsidade se substituímos alguma outra coisa. Mas a própria proposição não é nem uma tautologia nem uma falsidade, e isto nos mostra que a proposição "Sott é o autor de *Waverley*" é uma proposição diferente de qualquer proposição que pode ser obtida se pusermos um nome no lugar de "o autor de *Waverley*". Esta conclusão é igualmente verdadeira para qualquer outra proposição em que ocorra a expressão "o autor de *Waverley*". Se tomarmos qualquer proposição em que aquela expressão ocorra e substituirmos aquela expressão por um nome próprio, quer aquele nome seja "Scott", quer seja qualquer outro, obteremos uma proposição diferente. Falando de modo geral, se o nome que substituirmos é "Scott", nossa proposição, se era verdadeira antes permanecerá verdadeira, e se era falsa antes permanecerá falsa. Mas é uma proposição *diferente*. Não é *sempre* verdade que ela permanecerá verdadeira ou falsa, como se pode ver pelo exemplo: "George IV desejava saber se Scott era o autor de *Waverley*". Não é verdade que George IV desejava saber se Scott era Scott. Desta forma existe ainda o caso em que a verdade ou a falsidade de uma proposição é algumas vezes mudada quando substituímos uma descrição de um objeto por um nome do mesmo objeto. Mas em qualquer caso é sempre uma proposição diferente quando substituímos uma descrição por um nome.

A identidade é uma coisa bastante enigmática à primeira vista. Quando dizemos "Scott é o autor de *Waverley*", somos parcialmente tentados a pensar que existem duas pessoas, uma das quais é Scott e a outra o autor de *Waverley*, e que acontece serem essas pessoas a mesma pessoa. Isto é obviamente absurdo, mas este é o modo típico pelo qual sempre estamos tentados a tratar da identidade.

Quando digo "Scott é o autor de *Waverley*" e este "é" expressa identidade, a razão de que se possa afirmar a identidade de modo verdadeiro e sem tautologia é exatamente o fato de que um dos constituintes é um nome e o outro uma descrição. Ou os dois poderiam ser descrições. Se digo "o autor de *Waverley* é o autor de *Marmion*", esta, obviamente, afirma a identidade entre duas descrições.

Ora, o próximo ponto que quero deixar claro é que quando uma descrição (quando digo "descrição" significo, daqui em diante, uma descrição *definida)* ocorre numa proposição, não existe nenhum constituinte daquela proposição que corresponda àquela descrição como um todo. Na análise verdadeira da proposição, rompe-se a descrição e ela desaparece. O que quer dizer que, quando digo "Scott é o autor de *Waverley*" é uma análise errônea desta proposição supor que temos aí três constituintes, "Scott", "é" e "o autor de *Waverley*". Este, obviamente, é o modo típico em que poderíamos pensar analisá-la. Poderíamos admitir que "o autor de *Waverley*" fosse complexa e que poder-se-ia desmembrá-la mais ainda, mas para começar poderíamos pensar que a proposição poderia ser desmembrada nestas três partes. Este é um erro completo. "O autor de *Waverley*" não é em absoluto um constituinte da proposição. Não existe ali realmente nenhum constituinte que corresponda à expressão descritiva. Tentarei provar-lhes isto agora.

A primeira e mais óbvia razão é que podemos ter proposições significativas negando a existência de "o fulano de tal". "O unicórnio não existe". "O maior número finito não existe". Proposições desta espécie são perfeitamente sóbrias, verdadeiras e decentes, e este não poderia ser o caso se o unicórnio fosse um constituinte da proposição, porque evidentemente ele não poderia ser um constituinte na medida em que não existem unicórnios. Porque os constituintes das proposições obviamente são os mesmos que os constituintes dos fatos correspondentes, e desde que é um fato que o unicórnio não existe, é perfeitamente claro que o unicórnio não é um constituinte daquele fato, porque se existisse qualquer fato do qual o unicórnio fosse um constituinte existiria um unicórnio, e não seria verdade que ele não existe. Isto aplica-se neste caso particularmente às descrições. Ora, desde que é possível para "o fulano de tal" não existir e mesmo assim que as proposições em que "o fulano de tal" ocorre serem significativas e mesmo verdadeiras, devemos tentar ver o que se significa dizendo que o fulano de tal não existe.

A ocorrência de tempos nos verbos é uma vulgaridade incômoda devida a nossa preocupação com afazeres práticos. Seria muito mais agradável se os verbos não tivessem nenhum tempo, como acredito ser o caso no chinês, mas não sei chinês. Deveríamos ser capazes de dizer "Sócrates existe no passado", "Sócrates existe no presente" ou "Sócrates existe no futuro", ou simplesmente "Sócrates existe", sem qualquer implicação de tempo, mas a linguagem não permite isto,

desafortunadamente. No entanto, irei usar a linguagem deste modo desprovido de tempo: quando digo "o fulano de tal existe", não irei significar que ele existe no presente, no passado ou no futuro, mas simplesmente que ele existe, sem implicar nada que envolva tempo.

"O autor de *Waverley* existe": existem duas coisas requeridas para isto. Antes de mais nada, o que é "o autor de *Waverley*"? É a pessoa que escreveu *Waverley*, isto é, chegamos agora ao seguinte, que temos uma função proposicional envolvida, a saber, "*x* escreve *Waverley*", e o autor de *Waverley* é a pessoa que escreve *Waverley*, e de modo a que a pessoa que escreve *Waverley* possa existir, é necessário que esta função proposicional tenha duas propriedades:

1. Ela deve ser verdadeira para *pelo menos* um *x*.
2. Ela deve ser verdadeira para *no máximo* um *x*.

Se ninguém jamais escreveu *Waverley* o autor não poderia existir, e se duas pessoas o tivessem escrito, *o* autor não poderia existir. De tal forma que se requerem estas duas propriedades, uma que ela é verdadeira para pelo menos um *x*, e a outra que ela é verdadeira para no máximo um *x*, sendo as duas requeridas para a existência.

A propriedade de ser verdadeira para pelo menos um *x* é a propriedade que consideramos na última vez, a qual expressei dizendo que a função proposicional é *possível*. Chegamos então à segunda condição, que ela é verdadeira para pelo menos um *x*, e esta podemos expressar deste modo: "Se *x* e *y* escreveram *Waverley*, então *x* é idêntico a *y*, qualquer que seja *x* e qualquer que seja *y*". Isto diz que no máximo um o escreveu. Não diz absolutamente que alguém escreveu *Waverley*, porque se ninguém o tivesse escrito, aquele enunciado ainda seria verdadeiro. Diz apenas que no máximo uma pessoa o escreveu.

A primeira destas condições para a existência falha no caso do unicórnio, e a segunda no caso do habitante de Londres.

Podemos juntar estas duas condições e obter uma expressão *portemanteau* que inclui o significado de ambas. Podemos reduzir as duas a esta condição, que:

"('*x* escreveu *Waverley*' é equivalente a '*x* é *c*' qualquer que possa ser *x*) é possível com relação a *c*". Este é um enunciado tão simples quanto podemos fazer.

Vemos que isto significa dizer que existe alguma entidade *c*, podemos não saber qual é essa entidade, que é tal que quando *x* é *c*, é verdade que *x* escreveu *Waverley*, e quando *x* não é *c*, não é verdade que *x* escreveu *Waverley*, o que importa em dizer que existe um valor de *c* que torna verdadeira aquela proposição. De tal forma que toda essa expressão, que é uma função proposicional acerca de *c*, é *possível* com relação a *c*, no sentido explicado na última vez.

Isto é o que significo quando digo que o autor de *Waverley* existe. Quando digo "o autor de *Waverley* existe", significo que existe uma entidade tal que '*x* escreveu *Waverley*" é verdadeira quando *x* é *c*, e é falsa quando *x* não é *c*. "O autor de *Waverley*" como um constituinte quase desapareceu aí, de tal forma que quando digo "o autor de *Waverley* existe" não estou dizendo nada acerca do autor de *Waverley*. Temos ao contrário este elaborado "fazer" *(to do)* com as fun-

ções proposicionais, e "o autor de *Waverley*" desapareceu. Eis por que é possível dizer de modo significativo "o autor de *Waverley* não existiu". Isto não seria possível se "o autor de *Waverley*" fosse um constituinte das proposições em cuja expressão verbal esta expressão descritiva ocorre.

O fato de que podemos discutir a proposição "Deus existe" é uma prova de que "Deus", como é usado naquela proposição, é uma descrição e não um nome. Se "Deus" fosse um nome, não se poderia levantar nenhuma questão com relação à existência.

Defini agora o que significo dizendo que uma coisa descrita existe. Tenho que explicar ainda o que significo dizendo que uma coisa descrita tem uma certa propriedade. Supondo que queremos dizer "o autor de *Waverley* era humano", isto será representado assim "('*x* escreveu *Waverley*' é equivalente a '*x* é *c*' qualquer que possa ser *x*, e *c* é humano) é possível com relação a *c*".

Observaremos que o que demos anteriormente como o significado de "o autor de *Waverley* existe" faz parte desta proposição. Faz parte de qualquer proposição na qual "o autor de *Waverley*" tem o que chamo uma "ocorrência primária". Quando falo de uma "ocorrência primária" significo que não temos uma proposição acerca do autor de *Waverley* ocorrendo como uma parte de alguma proposição maior, tal como "eu acredito que o autor de *Waverley* era humano" ou "eu acredito que o autor de *Waverley* existe". Quando ela é uma ocorrência primária, isto é, quando a proposição que lhe diz respeito não é somente uma parte de uma proposição maior, a expressão que definimos como o significado de "o autor de *Waverley* existe" fará parte daquela proposição. Se digo o autor de *Waverley* era humano, ou um poeta, ou um escocês, ou qualquer coisa que eu diga acerca do autor de *Waverley* no modo de uma ocorrência primária, este enunciado de sua existência sempre será uma parte da proposição. Neste sentido todas essas proposições que fiz acerca do autor de *Waverley* implicam que o autor de *Waverley* existe. De tal modo que qualquer enunciado no qual uma descrição tem uma ocorrência primária implica que o objeto descrito não existe. Se digo "o atual rei da França é careca", isto implica que o atual rei da França existe. Se digo, "o atual rei da França tem uma bela cabeleira", isto também implica que o atual rei da França existe. Portanto, a menos que entendamos como uma proposição contendo uma descrição deve ser negada, chegaremos à conclusão de que não é verdade ou que o atual rei da França é careca ou que ele não é careca, porque se devêssemos enumerar todas as coisas que são carecas não o encontraríamos ali, e se devêssemos enumerar todas as coisas que não são carecas, também não o encontraríamos aí. A única sugestão que encontrei para lidar com isto segundo as linhas convencionais é supor que ele usa uma peruca. Somente podemos evitar a hipótese de que ele usa uma peruca observando que a negação da proposição "o atual rei da França é careca" não será "o atual rei da França não é careca", se significarmos com isto que "existe uma pessoa tal como o rei da França e essa pessoa não é careca". A razão disto é que quando enunciamos que o atual rei da França é careca dizemos "existe um c tal que c é agora rei da França e c é careca" e a negação não é "existe um c tal que c agora é rei da França e

c não é careca". Ela é mais complicada. É: "ou não existe um c tal que c é agora rei da França, ou, se existe tal c, então c não é careca". Vemos portanto que, se queremos negar a proposição "o atual rei da França é careca", podemos fazê-lo negando que ele exista, ao invés de negar que ele é careca. De modo a negar este enunciado de que o atual rei da França é careca, que é um enunciado constituído de duas partes, podemos proceder negando qualquer uma das partes. Podemos negar uma das partes, o que nos levaria a supor que o atual rei da França existe mas não é careca, ou a outra parte, o que nos levará à negação de que o atual rei da França existe; e ambas negações conduzir-nos-ão à falsidade da proposição "o atual rei da França é careca". Quando dizemos "Scott é humano" não existe nenhuma possibilidade de uma dupla negação. O único modo pelo qual podemos negar "Scott é humano" é dizendo "Scott não é humano". Mas onde ocorre uma expressão descritiva, não temos a dupla possibilidade de negação.

É da maior importância perceber que "o fulano de tal" não ocorre na análise de proposições em cuja expressão verbal ela ocorre, que quando digo "o autor de *Waverley* é humano", "o autor de *Waverley*" não é o sujeito daquela proposição, do modo típico em que Scott seria se eu dissesse "Scott é humano", usando "Scott" como um nome. Não posso enfatizar suficientemente como é importante este ponto, e quantos erros teremos na metafísica se não percebermos que quando digo "o autor de *Waverley* é humano" esta não é uma proposição da mesma forma que "Scott é humano". Ela não contém um constituinte "o autor de *Waverley*". A importância disto é muito grande por muitas razões, e uma delas é esta questão da existência. Como lhes apresentei na última vez, existe uma vasta quantidade de filosofia que descansa sobre a noção de que a existência é, por assim dizer, uma propriedade que podemos atribuir às coisas, e que as coisas que existem têm a propriedade da existência e as coisas que não existem não a têm. Isto é mera futilidade, quer tomemos as espécies de coisas, quer as coisas individuais descritas. Quando digo, por exemplo, "Homero existiu", significo por "Homero" alguma descrição, a saber "o autor dos poemas homéricos", e estou afirmando que aqueles poemas foram escritos por um homem, a qual é uma proposição muito duvidosa; mas se pudéssemos obter a pessoa real que realmente escreveu aqueles poemas (supondo que existiu tal pessoa), dizer dela que ela existiu seria totalmente carente de sentido, não uma falsidade mas algo carente de sentido, porque é apenas de pessoas descritas que se pode dizer significativamente que elas existem. Na última vez mostrei a falácia em se dizer "os homens existem, Sócrates é um homem, logo Sócrates existe". Quando digo "Homero existe, este é Homero, logo este existe", esta é uma falácia do mesmo tipo. É um erro completo argumentar: "este é o autor dos poemas homéricos e o autor dos poemas homéricos existe, logo este existe". É somente onde entra uma função proposicional que a existência pode ser afirmada significativamente. Podemos afirmar "o fulano de tal existe", significando que existe apenas um c que tem aquelas propriedades, mas quando obtemos um c que as tem, não podemos dizer deste c que ele existe, porque isto é carente de sentido: não é falso, mas não tem absolutamente significado.

Deste modo os indivíduos que existem no mundo não existem, ou melhor, é carente de sentido dizer que eles existem e carente de sentido dizer que eles não existem. Não é uma coisa que possamos dizer quando os tenhamos nomeado, mas somente quando os tenhamos descrito. Quando dizemos "Homero existe", significamos que "Homero" é uma descrição que se aplica a alguma coisa. Uma descrição quando é totalmente enunciada é sempre da forma "o fulano de tal".

O tipo de coisas que são parecidas a estas descrições pelo fato de que elas ocorrem em palavras de uma proposição, mas que não estão nos constituintes do fato real da proposição corretamente analisada, coisas deste tipo chamo "símbolos incompletos". Existem muitos tipos de símbolos incompletos na lógica, e eles são as fontes de uma grande quantidade de confusão e de filosofia falsa, porque as pessoas são desencaminhadas pela gramática. Pensamos que a proposição "Scott é mortal" e a proposição "o autor de *Waverley* é mortal" são da mesma forma. Pensamos que ambas são proposições simples que atribuem um predicado a um sujeito. Este é um engano completo: uma delas é (ou melhor, poderia ser) e uma delas não é. Essas coisas, tais como "o autor de *Waverley*", que chamo símbolos incompletos, são coisas que não têm absolutamente nenhum significado isoladamente mas somente adquirem um significado num contexto. "Scott" tomado como um nome tem um significado por si próprio. Representa uma determinada pessoa, e ali ele é. Mas "o autor de *Waverley*" não é um nome, e não significa absolutamente nada por si próprio, porque quando é corretamente usado nas proposições, estas proposições não contêm qualquer constituinte que corresponda a ele.

Existem muitas outras espécies de símbolos incompletos além das descrições. São elas as classes, das quais falarei na próxima vez, e as relações tomadas em extensão, e assim por diante. Tais agregados de símbolos são realmente a mesma coisa do que aquilo que chamo "ficções lógicas", e elas incorporam praticamente todos os objetos familiares da vida cotidiana: mesas, cadeiras, Piccadilly, Sócrates, e assim por diante. Muitas delas ou são classes, ou séries ou séries de classes. Em qualquer caso todas elas são símbolos incompletos, isto é, são agregados que somente têm um significado no uso e não têm qualquer significado por si próprias.

É importante, se desejamos entender a análise do mundo, ou a análise dos fatos, ou se desejamos ter qualquer idéia do que realmente existe no mundo, perceber quanto do que existe na fraseologia é da natureza dos símbolos incompletos. Podemos ver isso facilmente no caso de "o autor de *Waverley*" porque "o autor de *Waverley*" não representa simplesmente Scott, nem nenhuma outra coisa. Se representasse Scott, "Scott é o autor de *Waverley*" seria a mesma proposição que "Scott é Scott", o que ela não é, desde que George IV desejava saber a verdade de uma e não desejava saber a verdade da outra. Se "o autor de *Waverley*" representasse alguma outra coisa além de Scott, "Scott é o autor de *Waverley*" seria falsa, o que ela não é. Portanto devemos concluir que "o autor de *Waverley*" não representa, isoladamente, realmente nada; e esta é a característica dos símbolos incompletos.

VII. A Teoria dos Tipos e Simbolismo; Classes.

Antes de começar hoje a questão fundamental de minha conferência, desejaria fazer algumas observações em termos de explicação e ampliação do que eu disse acerca da existência em minhas duas conferências precedentes. Isto é principalmente devido a uma carta que recebi de um membro da classe, levantando várias questões que penso estarem presentes também em outras mentes.

A *primeira* questão que desejo esclarecer é esta: não pretendi dizer que quando alguém diz que uma coisa existe, significa o mesmo que quando alguém diz que ela é possível. O que eu queria dizer era que a idéia lógica fundamental, a idéia primitiva, a partir da qual estas duas são derivadas é a mesma idéia. Isto não é quase a mesma coisa que dizer que o enunciado de que uma coisa existe é o mesmo que o enunciado de que ela é possível, o que eu não sustento. Usei a palavra "possível" talvez num sentido um tanto estranho, porque queria alguma palavra para uma idéia lógica fundamental para a qual não existe nenhuma palavra na linguagem comum, e portanto se se deve tentar expressar na linguagem ordinária a idéia em questão, deve-se tomar alguma palavra e fazê-la transmitir o sentido que eu estava atribuindo à palavra "possível", que não é de modo algum o único sentido que ela tem mas é um sentido que era conveniente para meu propósito. Dizemos de uma função proposicional que ela é possível, onde existem casos em que ela é verdadeira. Isto não é exatamente a mesma coisa que ordinariamente se significa, por exemplo, quando se diz que é possível que chova amanhã. Mas o que sustento é, que os usos comuns da palavra "possível" são derivados desta noção por um processo. Por exemplo, normalmente quando dizemos de uma proposição que ela é possível, significamos alguma coisa como esta: antes de mais nada é implicado que não sabemos se ela é verdadeira ou falsa; e penso que é implicado, em segundo lugar, que ela é uma proposição de uma classe de proposições, algumas das quais sabe-se serem verdadeiras. Quando digo, por exemplo, "é possível que chova amanhã" — "choverá amanhã" é uma proposição da classe de proposições "chove no tempo *t*", onde *t* são tempos diferentes. Significamos parcialmente que não sabemos se choverá ou não, mas também que sabemos que esta é uma espécie de proposição que está bastante apta a ser verdadeira, que ela é um valor de uma função proposicional da qual sabemos alguns serem verdadeiros. Penso que verificaremos que muitos dos usos comuns de "possível" aparecem sob essa égide. O que quer dizer que se dizemos de uma proposição que ela é possível, o que temos é o seguinte: "existe nessa proposição algum constituinte, que, se o transformamos numa variável, dar-nos-á uma função proposicional que algumas vezes é verdadeira". Não devemos dizer portanto de uma proposição simplesmente que ela é possível, mas antes que ela é possível com relação a um constituinte determinado. Esta seria uma expressão mais completa.

Quando digo, por exemplo, que "os leões existem", não significo o mesmo que se eu dissesse que os leões são possíveis; porque quando dizemos "os leões existem", isto significa que a função proposicional "*x* é um leão" é uma função

proposicional possível no sentido de que existem leões, enquanto que quando dizemos "os leões são possíveis" esta é uma espécie totalmente diferente de enunciado, que não significa que um animal individual casual pode ser um leão, mas antes que uma *espécie* de animal pode ser a *espécie* que chamamos "leões". Se dizemos "os unicórnios são possíveis", por exemplo, significaríamos que não conhecemos nenhuma razão pela qual não devessem existir os unicórnios, a qual é uma proposição bastante diferente de "os unicórnios existem". Com relação ao que significaríamos dizendo que os unicórnios são possíveis, sempre acabaria sendo a mesma coisa que "é possível que chova amanhã". Significaríamos que a proposição "existem unicórnios" é uma proposição de um conjunto determinado de proposições algumas das quais sabe-se serem verdadeiras, e que a descrição do unicórnio não contém nela nada que *mostra* que poderiam existir tais bestas.

Quando digo que uma função proposicional é possível, significando que existem casos nos quais ela é verdadeira, estou usando conscientemente a palavra "possível" num sentido incomum, e não posso encontrar nenhuma palavra da linguagem comum que expresse o que eu significo.

Em segundo lugar, sugere-se que quando se diz que uma coisa existe, isto significa que ela está no tempo, ou no tempo e no espaço, a qualquer custo no tempo. Esta é uma sugestão muito comum, mas não penso que realmente exista muito a se dizer para aquele uso das palavras; em primeiro lugar, porque se aquilo fosse tudo que significamos, não existiria nenhuma necessidade de uma palavra separada. Em segundo lugar, porque afinal de contas no sentido, qualquer que possa ser esse sentido, em que se diz que as coisas existem, que comumente se considera como existente, pode-se muito bem desejar discutir a questão de se existem coisas que existem sem estar no tempo. A metafísica ortodoxa sustenta que o que quer que seja real não está no tempo, que estar no tempo é ser mais ou menos irreal, e que o que realmente existe não está absolutamente no tempo. E a teologia ortodoxa sustenta que Deus não está no tempo. Não vejo nenhuma razão pela qual devêssemos construir nossa noção de existência de um modo tal que excluísse aquela noção de existência. Estou inclinado a pensar que existem coisas que não estão no tempo, e desculpar-me-ia por usar a palavra existência naquele sentido quando já temos a expressão "estar no tempo" que expressa de modo bastante suficiente o que significamos.

Outra objeção àquela definição é que ela não se ajusta de maneira nenhuma à espécie de uso da "existência" que estava subjacente a minha discussão, a qual é a espécie de uso comum na matemática. Quando tomamos teoremas existenciais, por exemplo, como quando dizemos "um primo par existe", não significamos que o número dois está no tempo mas que podemos encontrar um número do qual podemos dizer "este é par e primo". Comumente falamos na matemática de proposições desta espécie como teoremas existenciais, isto é, estabelecemos que existe um objeto de tal ou qual espécie, sendo aquele objeto, obviamente, na matemática, um objeto lógico, não um particular, não uma coisa tal como um leão ou um unicórnio, mas um objeto tal como uma função ou um número, alguma coisa que obviamente não tem absolutamente a propriedade de estar no tempo, e é esta espécie de sentido dos teoremas existenciais que é relevante ao discutir o significado da existência como eu estava fazendo nas duas últimas conferências.

Sustento, obviamente, que aquele sentido da existência pode ser expandido até cobrir os usos mais comuns da existência, e que ele de fato dá a chave daquilo que subjaz a esses usos comuns, como quando se diz que "Homero existiu" ou "Rômulo não existiu", ou qualquer coisa deste tipo que se possa dizer.

Chego agora a uma terceira sugestão acerca da existência, que também não é uma sugestão incomum, a sugestão de que de um particular dado "isto" podemos dizer "isto existe" no sentido de que não é um fantasma, uma imagem ou um universal. Ora, penso que o uso da existência envolve confusões que é importante afastar de nossa mente, erros realmente bastante perigosos. Em primeiro lugar, devemos separar os fantasmas e as imagens dos universais; eles se acham num nível diferente. Os fantasmas e as imagens existem indubitavelmente naquele sentido, qualquer que ele seja, em que os objetos comuns existem. Quero dizer que, se fecharmos os olhos e imaginarmos alguma cena visual, as imagens que estão diante de nossa mente enquanto estamos imaginando indubitavelmente aí estão. Elas são imagens, alguma coisa está acontecendo, e o que está acontecendo é que as imagens estão diante de nossa mente, e estas imagens são exatamente uma parte do mundo assim como o são as mesas, as cadeiras e qualquer outra coisa. Elas são objetos perfeitamente decentes, e somente os chamamos irreais, se assim os chamarmos, ou tratamo-los como não-existentes, porque eles não têm a espécie comum de relações com os outros objetos. Se fecharmos nossos olhos e imaginarmos uma cena visual e esticarmos nosso braço para tocar o que se imagina, não obteremos uma sensação tátil, ou mesmo necessariamente uma imagem tátil. Não obteremos a correlação usual entre a visão e o tato. Se imaginamos uma pesada mesa de carvalho, podemos removê-la sem nenhum esforço muscular, o que não é o caso com as mesas de carvalho que realmente vemos. As correlações gerais de nossas imagens são bastante diferentes das correlações do que escolhemos chamar objetos "reais". Mas isto não é dizer que as imagens são irreais. Somente se diz que elas não fazem parte da física. Obviamente, sei que esta crença no mundo físico estabeleceu um reino de terror. Devemos tratar com desrespeito qualquer coisa que não se adequa ao mundo físico. Mas isto é realmente muito injusto para as coisas que não se adequam a ele. Elas estão exatamente ali como as coisas que se adequam ao mundo físico. O mundo físico é uma espécie de aristocracia governante, que de algum modo conseguiu fazer com que todas as outras coisas fossem tratadas com desrespeito. Este tipo de atitude é indigna de um filósofo. Deveríamos tratar com exatamente o mesmo respeito as coisas que não se adequam ao mundo físico, e as imagens estão entre elas.

Suponho que se pretende que os "fantasmas" diferem das "imagens" por terem a natureza das alucinações, coisas que não apenas são imaginadas mas que andam juntas com a crença. Elas também são perfeitamente reais; a única coisa estranha acerca delas é suas correlações. Macbeth vê uma adaga. Se ele a tentasse tocar, não obteria nenhuma sensação tátil, mas isto não implica que ele não estivesse *vendo* uma adaga, implica somente que ele não a estava *tocando*. Não implica de modo algum que a sensação visual não estava ali. Significa somente dizer que a espécie de correlação entre a visão e o tato à qual estamos acostumados é a regra normal mas não uma regra universal. De modo a pretender que seja uni-

versal, dizemos que uma coisa é irreal quando ela não é apropriada. Dizemos "qualquer homem que é um homem fará tal e tal coisa". Encontramos um homem que não fará, e dizemos, ele não é um homem. Isto é exatamente a mesma espécie de coisa que acontece com as adagas que não podemos tocar.

Expliquei em outro lugar o sentido em que os fantasmas são irreais. [5] Quando vemos um homem "real", o objeto imediato que vemos é um objeto de todo um sistema de particulares, todos os quais se inter-relacionam e constroem coletivamente as várias "aparências" do homem para si próprio e para os outros. Por outro lado, quando vemos um fantasma de um homem, este é um particular isolado, que não se adequa num sistema como o faz um particular que se chama uma aparência do homem "real". O fantasma é em si próprio uma parte do mundo exatamente como o é o dado dos sentidos normal, mas lhe falta a correlação usual e portanto dá origem a falsas inferências e torna-se enganoso.

Com relação aos universais, quando digo de um particular que ele existe, certamente não significo a mesma coisa que se eu devesse dizer que ele não é um universal. O enunciado concernente a qualquer particular de que ele não é um universal é estritamente carente de sentido — não falso, mas estrita e exatamente carente de sentido. Nunca podemos colocar um particular na espécie de lugar em que deve estar um universal, e vice-versa. Se digo "*a* não é *b*", ou se digo "*a* é *b*", isto implica que *a* e *b* são do mesmo tipo lógico. Quando digo de um universal que ele existe, dever-se-ia significar isso num sentido diferente daquele pelo qual se diz que os particulares existem. Por exemplo, poderíamos dizer "existem cores no espectro entre o azul e o amarelo". Este seria um enunciado perfeitamente respeitável, sendo as cores tomadas como universais. Significamos simplesmente que a função proposicional "*x* é uma cor entre o azul e o amarelo" é uma função que é suscetível de verdade. Mas o *x* que ocorre ali não é um particular, é um universal. De tal modo que chegamos ao fato de que a noção fundamental importante envolvida na existência é a noção que desenvolvi na penúltima conferência, a noção de uma função proposicional sendo verdadeira algumas vezes, ou sendo, em outras palavras, possível. A distinção entre o que algumas pessoas chamariam a existência real e a existência na imaginação das pessoas ou em minha atividade subjetiva, esta distinção, como acabamos de ver, é uma distinção de correlação. Significo que qualquer coisa que nos apareça, estaremos erroneamente inclinados a dizer que tem alguma espécie de forma de existência mais gloriosa se se associa com aquelas outras coisas das quais estive falando no sentido de que aparência de Sócrates para nós associar-se-ia com sua aparência para outras pessoas. Diríamos que ele estava somente em nossa imaginação se não existissem aquelas outras aparências correlatas com que naturalmente contaríamos. Mas isto não significa que a aparência para nós não seja exatamente uma parte do mundo como o seria se existissem outras aparências correlatas. Seria exatamente do mesmo modo uma parte do mundo real, falharia apenas em ter as correlações que aguardamos. Isto

[5] Ver *Our Knowledge of the External World (Nosso Conhecimento do Mundo Exterior)*, cap.III. Também a Seção XII de "Sense-Data and Physics" in *Mysticism and Logic (Misticismo e Lógica)*.

aplica-se à questão da sensação e da imaginação. As coisas imaginadas não possuem a mesma espécie de correlações que as coisas sentidas. Se se desejar ver mais acerca desta questão, escrevi uma discussão em *The Monist* de janeiro, 1915, e se algum dos presentes estiver interessado, encontrará a discussão ali.

Chego assim à questão apropriada de minha conferência, mas terei que tratá-la muito rapidamente. O objeto de minha conferência era tratar dos tipos e da definição das classes. Ora, antes de mais nada, como suponho que muitos dos presentes estão conscientes, se procedermos descuidadamente na lógica formal, poderemos com muita facilidade cair em contradições. Conhecem-se muitas delas desde muito tempo, algumas até mesmo desde o tempo dos gregos, mas apenas muito recentemente é que se descobriu que elas se ligam à matemática, e que o matemático comum está apto a cair nelas quando se aproxima dos domínios da lógica, a menos que esteja precavido. Desafortunadamente as contradições matemáticas são mais difíceis de expor, e as que são fáceis de expor surpreendem-nos como se fossem simples enigmas ou embustes.

Podemos começar com a questão de se existe ou não um número cardinal máximo. Toda classe de coisas que possamos escolher para mencionar tem algum número cardinal. Isto se segue facilmente da definição de números cardinais como classes de classes similares, e estaríamos inclinados a supor que a classe de todas as coisas que existem no mundo teria aproximadamente tantos membros quanto poder-se-ia esperar que uma classe tivesse. O homem comum suporia que não poderíamos obter uma classe maior do que a classe de todas as coisas que existem no mundo. Por outro lado, é muito fácil provar que se tomarmos seleções de alguns dos membros de uma classe, fazendo essas seleções de qualquer modo concebível em que possamos fazê-las, o número das diferentes seleções que podemos fazer é maior do que o número original de termos. Isto é fácil de ver com números pequenos. Suponha-se que temos uma classe com apenas três números, *a, b, c*. A primeira seleção que podemos fazer é a seleção de nenhum termo. A seguinte de *a* isoladamente, *b* isoladamente, *c* isoladamente. Então *bc, ca, ab, abc,* o que faz ao todo 8 (isto é 2^3) seleções. Falando de modo geral, se temos n termos, podemos fazer 2^n seleções. É muito fácil provar que 2^n é sempre maior do que n, quer n seja finito ou não. Deste modo verificamos que o número total de coisas no mundo não é tão grande quanto o número de classes que podemos construir a partir dessas coisas. Estou lhes pedindo para que assumam todas estas proposições, porque não existe tempo para considerar as provas, mas todas elas se encontram no trabalho de Cantor. Portanto verificaremos que o número total de coisas no mundo não é de modo algum o maior número. Ao contrário, existe uma hierarquia de números maiores do que este. Isto, em sua aparência, parece conduzir-nos a uma contradição. Temos, de fato, uma prova aritmética perfeitamente precisa de que existem *menos* coisas no céu ou na terra do que se sonha em *nossa* filosofia. Isto mostra como a filosofia avança.

Encontramo-nos com a necessidade, portanto, de distinguir entre as classes e os particulares. Encontramo-nos com a necessidade de dizer que uma classe que consiste de dois particulares não é em si por sua vez um particular novo, e deve-

se expandir isto em todos os tipos de direções; isto é, deveremos dizer que no sentido em que existem os particulares, naquele sentido não é verdade dizer que existem as classes. O sentido em que existem as classes é diferente do sentido em que existem os particulares, porque se os sentidos dos dois fossem exatamente o mesmo, um mundo em que existissem três particulares e portanto oito classes, seria um mundo em que existiriam onze coisas. Como o filósofo chinês apontou há muito tempo, uma vaca cinzenta e um cavalo baio fazem três coisas: separadamente elas são, cada uma, uma coisa, e tomadas juntas elas são outra coisa, e portanto são três.

Passo agora para a contradição acerca das classes que não são membros de si próprias. Geralmente diríamos que não esperamos que uma classe seja um membro de si própria. Por exemplo, se tomamos a classe de todas as colheres de chá do mundo, esta não é em si própria uma colher de chá. Ou se tomamos todos os seres humanos do mundo, a classe total deles não é por sua vez um ser humano. Normalmente diríamos que não podemos esperar que toda uma classe de coisas seja em si própria um membro daquela classe. Mas existem exceções aparentes. Se tomarmos, por exemplo, todas as coisas do mundo que não são colheres de chá e construirmos com elas uma classe, esta classe obviamente, diríamos, não será uma colher de chá. E assim geralmente com as classes negativas. E não somente com as classes negativas, pois se pensarmos por um momento que as classes são coisas no mesmo sentido em que as coisas são coisas, deveremos então dizer que a classe que consiste de todas as coisas do mundo é em si própria uma coisa do mundo, e que portanto esta classe é um membro de si própria. Certamente teríamos pensado que era claro que a classe consistindo de todas as classes do mundo é ela própria uma classe. Penso que muitas pessoas estariam inclinadas a supor isto, e portanto obteríamos aí um caso de uma classe que é membro de si própria. Se existe algum sentido em perguntar se uma classe é membro de si própria ou não, então certamente em todos os casos das classes comuns da vida cotidiana verificamos que uma classe não é um membro de si própria. Conseqüentemente, sendo isto assim, não podemos continuar e construir a classe de todas aquelas classes que não são membros de si próprias, e podemos nos perguntar, quando tenhamos feito isto, é aquela classe um membro de si própria ou não?

Suponhamos em primeiro lugar que ela é um membro de si própria. Neste caso ela é uma dessas classes que não são membros de si próprias, isto é, ela não é um membro de si própria. Suponhamos então que ela não é um membro de si própria. Neste caso ela não é uma dessas classes que não são membros de si próprias, isto é, ela é uma dessas classes que são membros de si próprias, isto é, ela é um membro de si própria. Logo, ambas as hipóteses, que ela é ou que ela não é um membro de si própria, conduzem a sua contradição. Se ela é um membro de si própria, ela não é, e se ela não é, ela é.

Esta contradição é extremamente interessante. Podemos modificar sua forma; algumas formas de modificação são válidas e outras não o são. Sugeri uma vez uma forma que não era válida, a saber, a questão de se o barbeiro se barbeia a si próprio. Podemos definir o barbeiro como "alguém que barbeia todos aqueles,

e somente aqueles, que não se barbeiam a si próprios". A questão é, o barbeiro barbeia-se a si próprio? Nesta forma a contradição não é muito difícil de ser resolvida. Mas em nossa forma precedente penso ser claro que somente podemos ultrapassá-la observando que toda a questão de se uma classe é ou não é um membro de si própria é carente de sentido, isto é, que nenhuma classe é ou não é um membro de si própria, e que nem mesmo é verdade dizer isto, porque a forma total das palavras é apenas um ruído sem significado. Isto tem relação com o fato de que as classes, como continuarei a mostrar, são símbolos incompletos no mesmo sentido em que as descrições, das quais falei na última vez, o são; estamos falando sem sentido quando nos perguntamos se uma classe é ou não é um membro de si própria, porque em qualquer enunciado completo do que se significa através de uma proposição que parece ser acerca de uma classe, verificaremos que não se menciona absolutamente a classe e que não existe nada acerca da classe naquele enunciado. É absolutamente necessário, se um enunciado acerca de uma classe deve ser significante e não um puro sem sentido, que ele seja capaz de ser traduzido numa forma que não mencione absolutamente a classe. Esta espécie de enunciado, "tal ou qual classe é ou não é um membro de si própria", não será suscetível daquela espécie de tradução. É análogo ao que eu dizia acerca das descrições: o símbolo para uma classe é um símbolo incompleto; ele realmente não representa parte das proposições em que ele ocorre simbolicamente, mas na análise correta daquelas proposições aquele símbolo se rompeu e desapareceu.

Existe uma outra dessas contradições que posso perfeitamente mencionar, a mais antiga, o dito de Epimenides de que "todos os cretenses são mentirosos". Epimenides foi um homem que dormiu durante sessenta anos sem parar, e acredito que foi no fim dessa pestana que ele fez a observação de que todos os cretenses eram mentirosos. Ela pode ser colocada mais simplesmente na forma: "eu estou mentindo", está ele mentindo ou não? Se ele está, isto é o que ele diz que está fazendo, desta forma ele está falando a verdade e não mentindo. Se, por outro lado, ele não está mentindo, então evidentemente ele está falando a verdade ao dizer que está mentindo, e portanto ele está mentindo, desde que ele diz verdadeiramente que aquilo é o que ele está fazendo. É um enigma antigo, e ninguém tratou essa espécie de coisa como alguma coisa mais do que uma brincadeira até que se verificou que tinha relações com problemas importantes e práticos como o problema de se existe um número cardinal ou ordinal máximo. Então finalmente estas contradições foram tratadas seriamente. O homem que diz "estou mentindo" está realmente afirmando "existe uma proposição que estou afirmando e que é falsa". Isto é provavelmente o que significamos por mentir. De modo a *afastar* a contradição devemos tomar toda aquela asserção dessa pessoa como uma das proposições às quais sua asserção se aplica, isto é, quando ele diz "existe uma proposição que estou afirmando e que é falsa", a palavra "proposição" deve ser interpretada de modo a incluir entre as proposições seu enunciado para o efeito de que ele está afirmando uma proposição falsa. Portanto temos que supor que temos uma totalidade determinada, a saber, a totalidade das proposições, mas que aquela totalidade contém membros que somente podem ser definidos em termos dela própria. Porque quando dizemos "existe uma proposição que estou afirmando que

é falsa", este é um enunciado cujo significado se pode obter somente por referência à totalidade das proposições. Não estamos dizendo qual dentre todas as proposições que existem no mundo é que estamos afirmando e que é falsa. Portanto isto pressupõe que a totalidade das proposições está estendida diante de nós e que alguma proposição, embora não digamos qual, está sendo afirmada de modo falso. Está bastante claro que caímos num círculo vicioso se primeiro supomos que essa totalidade de proposições está estendida diante de nós, de tal forma que podemos sem escolher qualquer proposição definida dizer "alguma proposição desta totalidade está sendo afirmada de modo falso", e que todavia, quando continuamos dizendo "alguma proposição desta totalidade está sendo afirmada de modo falso", esta asserção é ela própria uma proposição da totalidade da qual se deve escolher. Esta é exatamente a situação que temos no paradoxo do mentiroso. Supõe-se que se nos apresenta antes de mais nada um conjunto de proposições, e afirmamos que alguma proposição dentre elas está sendo afirmada de modo falso, então esta asserção ela própria acaba sendo uma asserção do conjunto, de tal forma que é obviamente falacioso supor que o conjunto está ali em sua totalidade. Se iremos dizer alguma coisa acerca de "todas as proposições", devemos, antes de mais nada, definir as proposições de algum modo tal que exclua aquelas proposições que se referem a todas as proposições do tipo já definido. Segue-se que a palavra "proposição", no sentido em que ordinariamente tentamos usá-la, é uma palavra carente de significado, e segue-se que devemos dividir as proposições em conjuntos e podemos fazer enunciados acerca de todas as proposições num conjunto dado, mas estas proposições não serão elas próprias membros do conjunto. Por exemplo, posso dizer "todas as proposições atômicas são verdadeiras ou falsas", mas esta proposição não será em si própria uma proposição atômica. Se tentamos dizer "todas as proposições são verdadeiras ou falsas", sem qualificação, estamos pronunciando sem sentido, porque se não fosse um sem sentido ela própria deveria ser uma proposição e uma dessas proposições incluídas em seu próprio escopo, e portanto a lei do meio excluído tal como enunciada exatamente agora é um ruído carente de significado. Devemos classificar as proposições em tipos diferentes, podemos começar por aquelas proposições que não se referem de modo algum aos conjuntos de proposições. Então tomaremos a seguir aquelas proposições que se referem aos conjuntos de proposições daquela espécie que tínhamos antes. Estas proposições que se referem aos conjuntos de proposições do primeiro tipo, podemos chamar o segundo tipo, e assim por diante.

Se aplicamos isto à pessoa que diz "estou mentindo", verificaremos que a contradição desapareceu, porque ela deverá dizer que tipo de mentiroso ela é. Se ela diz "estou afirmando uma proposição falsa do segundo tipo", de fato aquele enunciado, uma vez que se refere à totalidade das proposições do primeiro tipo, é do segundo tipo. Logo não é verdade que ela está afirmando uma proposição falsa do primeiro tipo e ela permanece uma pessoa mentirosa. De modo similar, se diz que estava afirmando uma proposição falsa do 30 000.º tipo, este seria um enunciado do 30 001.º tipo, de tal modo que ela ainda seria uma pessoa mentirosa. E o contra-argumento para provar que ela também não era uma pessoa mentirosa desapareceu.

Podemos estabelecer que uma totalidade de qualquer tipo não pode ser um membro de si própria. Isto se aplica ao que estamos dizendo acerca das classes. Por exemplo, a totalidade das classes do mundo não pode ser uma classe no mesmo sentido em que elas o são. Deveremos distinguir uma hierarquia de classes. Começaremos com as classes que se compõem inteiramente de particulares: este será o primeiro tipo das classes. A seguir continuaremos até as classes cujos membros são classes do primeiro tipo: este será o segundo tipo. A seguir continuaremos até as classes cujos membros são classes do segundo tipo: este será o terceiro tipo, e assim por diante. Nunca é possível para uma classe de um tipo ser ou não ser idêntica à classe de outro tipo. Isto se aplica à questão que eu estava discutindo há pouco, a questão de quantas coisas existem no mundo. Supondo-se que existem três particulares no mundo. Existem então, como eu estava explicando, oito classes de particulares. Existirá 2^8 (isto é, 256) classes de classes de particulares, e 2^{256} classes de classes de classes de particulares, e assim por diante. Não caímos em qualquer contradição que se origine disto, e quando nos perguntamos a questão: "existe ou não existe um número cardinal máximo?" a resposta depende inteiramente de se nos estamos confinando a algum tipo, ou se não nos estamos confinando. Dentro de qualquer tipo dado existe um número cardinal máximo, a saber, o número de objetos daquele tipo, mas sempre seremos capazes de obter um número maior indo para o próximo tipo. Portanto, não existe nenhum número tão grande além daquele que podemos obter num tipo suficientemente elevado. Temos aqui os dois lados do argumento: um lado quando o tipo é dado, o outro quando o tipo não é dado.

Estive falando, por motivo de brevidade, como se realmente existissem todas estas espécies diferentes de coisas. Obviamente, isto é carente de sentido. Existem os particulares, mas quando chegamos às classes, e às classes de classes, e às classes de classes de classes, estamos falando de ficções lógicas. Quando digo que não existem tais coisas, isto novamente não é correto. Não é significativo dizer "existem tais coisas", no mesmo sentido da palavra "existe" em que podemos dizer "existem particulares". Se digo "existem particulares" e "existem classes", as duas expressões "existem" terão que ter significados diferentes nestas duas proposições, e se elas têm significados diferentes apropriados, ambas proposições podem ser verdadeiras. Se, por outro lado, a palavra "existem" é usada no mesmo sentido em ambas proposições, então pelo menos um destes enunciados deve ser carente de sentido, não falso, mas carente de sentido. Origina-se então a questão, qual é o sentido em que se pode dizer "existem classes", ou em outras palavras, o que significamos através de um enunciado em que uma classe parece entrar? Em primeiro lugar, qual é a espécie de coisas que desejaríamos dizer acerca das classes? São exatamente a mesma espécie de coisas que desejamos dizer acerca das funções proposicionais. Queremos dizer de uma função proposicional que ela algumas vezes é verdadeira. Isto é a mesma coisa que dizer de uma classe que ela tem membros. Queremos dizer que ela é verdadeira para exatamente cem valores das variáveis. Isto é a mesma coisa que dizer de uma classe que ela tem cem membros. Todas as coisas que queremos dizer acerca das classes são as mesmas coisas que

queremos dizer acerca das funções proposicionais excetuando-se as formas lingüísticas acidentais ou irrelevantes, com, no entanto, uma condição determinada que se deve agora explicar.

Tome-se, por exemplo, duas funções proposicionais tais como "*x* é um homem", "*x* é um bípede sem penas". Estas duas funções são formalmente equivalentes, isto é, quando uma é verdadeira assim o é a outra, e vice-versa. Algumas das coisas que podemos dizer acerca de uma função proposicional não permanecerão necessariamente verdadeiras se colocarmos outra proposição formalmente equivalente em seu lugar. Por exemplo, a função proposicional "*x* é um homem" é uma função que tem relação com o conceito de humanidade. Isto não será verdadeiro para "*x* é um bípede sem penas". Ou se dizemos, "fulano de tal afirma que tal e tal é um homem" a função proposicional "*x* é um homem" entra aí, mas "*x* é um bípede sem penas" não entra. Existe um determinado número de coisas que podemos dizer acerca de uma função proposicional que não seria verdadeiro se substituíssemos outra função proposicional formalmente equivalente. Por outro lado, qualquer enunciado acerca de uma função proposicional que permanecerá verdadeiro ou permanecerá falso, conforme seja o caso, quando a substituirmos por outra função proposicional formalmente equivalente, pode-se considerá-lo como sendo acerca da classe que está associada à função proposicional. Quero que se tomem as palavras *pode-se considerá-lo* estritamente. Estou usando-as em lugar de *é,* porque *é* seria uma inverdade. Os enunciados "extensionais" acerca das funções são aqueles que permanecem verdadeiros quando substituímos qualquer outra função formalmente equivalente, e estes enunciados são os que se podem considerar como sendo acerca da classe. Se temos acerca de uma função qualquer enunciado que não é extensional, sempre podemos derivar dele um enunciado um tanto similar que é extensional, a saber, existe uma função formalmente equivalente à função em questão acerca da qual o enunciado em questão é verdadeiro. Este enunciado que é manufaturado a partir do enunciado pelo qual começamos, será extensional. Ele sempre será igualmente verdadeiro ou igualmente falso para duas quaisquer funções formalmente equivalentes, e pode-se considerar este enunciado extensional como sendo o enunciado correspondente acerca da classe associada. Deste modo, quando digo que "a classe dos homems tem muitos membros não especificados", isto quer dizer "existem muitos homens não especificados no mundo", isto será derivado do enunciado de que "*x* é humano" é satisfeito por muitos valores não especificados de *x,* e de modo a obtê-la na forma extensional, colocá-la-emos da seguinte maneira, que "existe uma função formalmente equivalente a '*x* é humano', que é verdadeira para muitos valores não especificados de *x*". Isto eu definiria como o que significo dizendo "a classe dos homens tem muitos membros não especificados". Desta maneira verificamos que se podem obter todas as propriedades formais que desejamos para as classes, todos os seus usos formais na matemática, sem supor em momento algum que existem coisas tais como as classes, o que quer dizer, sem supor que uma proposição na qual uma classe ocorre simbolicamente contém de fato um constituinte que corresponda àquele símbolo, e quando se analisam corretamente essas proposi-

ções aquele símbolo desaparecerá, do mesmo modo que as descrições desaparecem quando se analisam corretamente as proposições em que elas ocorrem.

Existem determinadas dificuldades na visão mais comum das classes, em adição às dificuldades que já mencionamos, que são resolvidas por nossa teoria. Uma dessas dificuldades diz respeito à classe vazia, isto é, à classe consistindo de nenhum membro, dificuldade que é difícil de se tratar numa base puramente extensional. Outra dificuldade diz respeito às classes unitárias. Na visão ordinária das classes diríamos que uma clase que tem apenas um membro é o mesmo que aquele membro. Isto nos colocará em dificuldades terríveis, porque neste caso aquele membro é um membro daquela classe, a saber, de si própria. Tome-se, por exemplo, a classe de "auditórios de conferências em Gordon Square". Esta é obviamente uma classe de classes, e provavelmente é uma classe que tem apenas um membro, e este membro em si próprio, até aqui, tem mais do que um membro. Portanto se devêssemos identificar a classe de auditórios de conferências em Gordon Square com o único auditório de conferência que existe em Gordon Square, deveríamos dizer que ela tem um membro e que ela tem vinte membros, e seremos levados a contradições, porque esse auditório tem mais do que um membro, mas a classe de auditórios em Gordon Square tem somente um membro. Falando de modo geral, podemos fazer uma classe da qual aquela classe é o único membro, e a classe da qual aquela classe é o único membro terá somente um membro, embora este único membro tenha muitos membros. Esta é uma razão pela qual devemos distinguir uma classe unitária de seu único membro. Outra razão é que, se não distinguirmos, verificaremos que a classe é um membro de si própria, o que é objetável, como vimos anteriormente nesta conferência. Omiti uma sutileza ligada ao fato de que duas funções formalmente equivalentes podem ser de tipos diferentes. Para o modo de tratar esta questão, ver *Principia Mathematica,* p. 20, e Introdução, cap. III.

Não disse tudo que deveria dizer acerca desta questão. Pretendia ter penetrado um pouco mais na teoria dos tipos. A teoria dos tipos é realmente uma teoria dos símbolos, não das coisas. Numa linguagem lógica apropriada isto seria perfeitamente óbvio. A dificuldade que se origina de nosso hábito inveterado de tentar nomear o que não se pode nomear. Se tivéssemos uma linguagem lógica apropriada, não seríamos tentados a fazer isso. Falando de modo estrito, somente os particulares podem ser nomeados. Naquele sentido em que existem particulares, não podemos dizer de modo verdadeiro ou falso que exista alguma outra coisa. A palavra "existe" é uma palavra que tem "ambigüidade sistemática", isto é, tem um número estritamente infinito de significados diferentes que é importante distinguir.

Discussão

Questão: Poderíamos colocar juntas todas essas classes e classes de classes e assim por diante?

Sr. Russell: Todas elas são ficções, mas trata-se de ficções diferentes em cada caso. Quando dizemos "existem classes de particulares", o enunciado "existem" requer uma expansão e uma explicação, e quando se tenha estabelecido o que realmente se significa, ou deve-se significar, verificaremos que se trata de algo bastante diferente daquilo que pensávamos. Este processo de expandir e de escrever por extenso o que significamos será diferente se continuarmos até "existem classes de classses de particulares". Existem números infinitos de significados para "existem". Unicamente o primeiro significado é fundamental, até onde diz respeito a hierarquia das classes.

Questão: Eu me perguntava se isto não seria bastante análogo aos espaços, onde as primeiras três dimensões são reais, e as dimensões superiores são simplesmente simbólicas. Vejo que existe uma diferença, existem dimensões superiores, mas podemos colocá-las juntas.

Sr. Russell: Existe apenas uma fundamental, que é a primeira, aquela acerca dos particulares, mas quando chegamos às classes, distanciamo-nos tanto do que existe como se tivéssemos chegado às classes das classes. Não existe realmente nenhuma classe no mundo físico. Os particulares existem, mas não as classes. Se dizemos "existe um universo" este significado de "existe" será muito diferente do significado em que dizemos "existe um particular", que significa que "a função proposicional 'x é um particular' é algumas vezes verdadeira".

Todos estes enunciados são acerca de símbolos. Nunca são acerca das próprias coisas, e eles têm relação com os "tipos". Isto é realmente importante e não devo ter esquecido de dizê-lo, que a relação do símbolo com o que ele significa é diferente em tipos diferentes. Não estou agora falando acerca desta hierarquia das classes e assim por diante, mas acerca de que a relação de um predicado àquilo que ele significa é diferente da relação de um nome àquilo que ele significa. Não existe um único conceito de "significado" como comumente pensamos existir, de tal forma que podemos dizer num sentido uniforme "todos os símbolos têm significado", mas existem números infinitos de modos diferentes de significar, isto é, diferentes tipos de relação do símbolo ao simbolizado, que são absolutamente distintos. A relação, por exemplo, de uma proposição a um fato, é muito diferente da relação de um nome a um particular, como podemos ver do fato de que sempre existem duas proposições relacionadas a um fato dado, e que não é assim com os nomes. Isto nos mostra que a relação que a proposição tem com o fato é muito diferente da relação de um nome a um particular. Não devemos supor que existe, além deste, outro modo pelo qual poderíamos chegar aos fatos nomeando-os. Somente podemos obter sempre a coisa a que estamos aspirando pela espécie apropriada de símbolo, que se aproxima dela da maneira apropriada. Esta é a verdade filosófica real que está na base de toda esta teoria dos tipos.

VIII. Apêndice Expositivo da Metafísica: O que Existe.

Chego assim à última conferência deste curso, e proponho-me a apontar brevemente algumas das regras de conduta que se devem concluir do que se discutiu

anteriormente, de modo a sugerir as ligações das doutrinas que estive defendendo com vários problemas da metafísica. Tratei até aqui do que se pode chamar gramática filosófica, e temo que tive de conduzi-los através de regiões muitíssimo áridas e empoeiradas no curso daquela investigação, mas penso que a importância da gramática filosófica é muito maior do que se costuma geralmente pensar. Penso que praticamente toda a metafísica tradicional está repleta de erros devidos à má gramática, e que quase todos os problemas tradicionais da metafísica e os resultados tradicionais — supostos resultados — da metafísica são devidos à falha em fazer a espécie de distinções que podemos chamar gramática filosófica e com a qual estivemos preocupados nas conferências precedentes.

Tome-se, como um exemplo muito simples, a filosofia da aritmética. Se pensamos que 1, 2, 3 e 4, e o resto dos números, são em algum sentido entidades, se pensamos que existem objetos, tendo esses nomes, no reino do ser, temos imediatamente um aparato bastante considerável para nossa metafísica considerar, e oferecemo-nos uma espécie determinada de análise das proposições aritméticas. Quando dizemos, por exemplo, que 2 e 2 são 4, supomos naquele caso que estamos fazendo uma proposição da qual o número 2 e o número 4 são constituintes, e isto tem todas as espécies de conseqüências, todas as espécies de ligações com nossa perspectiva metafísica geral. Se existe qualquer verdade nas doutrinas que estivemos considerando, todos os números são o que chamo ficções lógicas. Os números são classes de classes, e as classes são ficções lógicas, de tal modo que os números são, como são, ficções duplamente afastadas, ficções de ficções. Portanto não temos, como partes dos constituintes fundamentais de nosso mundo, essas estranhas entidades que estamos inclinados a chamar números. O mesmo aplica-se em muitas outras direções.

Um propósito que esteve presente através de tudo o que disse foi a justificação da análise, isto é, a justificação do atomismo lógico, da visão que podemos dar em teoria, senão em prática, das coisas fundamentais, a partir das quais se constrói o mundo, e da visão de que estes elementos têm uma espécie de realidade que não pertence a nenhuma outra coisa. Os elementos, como tentei explicar, são de um número infinito de espécies. Existem particulares, qualidades e relações de várias ordens, toda uma hierarquia de tipos diferentes de elementos, mas todos eles, se estivermos certos, têm em seus vários modos alguma espécie de realidade que não pertence a nenhuma outra coisa. A única outra espécie de objeto que encontramos no mundo é a que chamamos *fatos,* e os fatos são o tipo de coisas que se afirma ou se nega por proposições, e não são propriamente de modo algum entidades no mesmo sentido em que seus constituintes o são. Isto se mostra no fato de que não podemos nomeá-los. Somente podemos negá-los, ou afirmá-los, ou considerá-los, mas não podemos nomeá-los porque eles não estão ali para serem nomeados, embora em outro sentido seja verdade que não podemos conhecer o mundo a menos que conheçamos os fatos que constroem as verdades do mundo; mas o conhecimento dos fatos é um tipo diferente de coisa do que o conhecimento dos elementos.

Outro propósito que percorre tudo que foi dito é o propósito incorporado na máxima chamada "a navalha de Ockham". Esta máxima entra na prática da

seguinte maneira: tome-se alguma ciência, por exemplo, a física. Temos aí um corpo dado de doutrina, um conjunto de proposições expressas em símbolos — estou incluindo as palavras entre os símbolos — e pensamos que temos razão em acreditar que em seu conjunto estas proposições, corretamente interpretadas, são completamente verdadeiras; porém não sabemos qual é o significado real dos símbolos que estamos usando. O significado que eles têm *no uso* deveria ser explicado de alguma maneira pragmática: eles têm para nós uma espécie determinada de significação prática ou emocional que é um dado, mas a significação lógica não é um dado, mas uma coisa a ser investigada, e passamos através dessas proposições, se estamos analisando uma ciência como a física, com uma perspectiva de encontrar qual é o aparato empírico mínimo — ou o aparato mínimo, não necessariamente empírico em sua totalidade — a partir do qual podemos construir essas proposições. Qual é o número mínimo de coisas simples indefinidas no início, e o número mínimo de premissas não demonstradas, a partir dos quais podemos definir as coisas que precisam ser definidas e provar as coisas que precisam ser provadas? Este problema, em qualquer modo que desejamos considerá-lo, não é de modo algum um problema simples, mas ao contrário um problema extremamente difícil. É um problema que requer uma grande quantidade de técnica lógica; e o tipo de coisa acerca da qual estive falando nestas conferências são os preliminares e primeiros passos naquela técnica lógica. Não podemos provavelmente chegar a uma solução de um problema tal como o problema acerca do qual estou falando se chegarmos até ele de um modo direto somente com a perspicácia comum que se acumula no curso das leituras ou no estudo da filosofia tradicional. Precisamos deste aparato da lógica simbólica acerca do qual estive falando. (A descrição do objeto de estudo como lógica simbólica é uma descrição inadequada. Gostaria de descrevê-la simplesmente como lógica, com base em que nada mais é realmente lógica, porém isto parece tão arrogante que hesito em assim fazer.)

Consideremos mais o exemplo da física por um momento. Verificamos, se lemos os trabalhos dos físicos, que eles reduzem a matéria a determinados elementos — átomos, íons, corpúsculos, e outras coisas mais. Mas em todo caso a espécie de coisa a que aspiramos na análise física da matéria é chegar a pequeníssimas porções de matéria que ainda sejam exatamente parecidas à matéria pelo fato de persistirem através do tempo e de viajarem através do espaço. De fato elas têm todas as propriedades comuns da matéria física, não da matéria que temos na vida comum — elas não têm gosto, odor ou não aparecem a olho nu — porém elas têm as propriedades que muito breve obtemos quando vamos da vida comum para a física. Digo que as coisas daquela espécie não são os constituintes fundamentais da matéria em qualquer sentido metafísico. Aquelas coisas são todas elas, como penso que uma pequena reflexão mostra, ficções lógicas no sentido em que estive falando. Pelo menos, quando digo que elas são, falo de um modo um tanto dogmático. É possível que possam existir na realidade todas essas coisas das quais o físico fala, mas é impossível que jamais tenhamos qualquer razão para supor que elas existem. Esta é a situação à qual chegamos geralmente nestas análises. Verificamos que uma coisa determinada que se estabeleceu como

uma entidade metafísica ou pode ser assumida dogmaticamente ser real, e então não teremos nenhum argumento possível seja para sua realidade seja contra sua realidade; ou, ao invés de fazer isso, podemos construir uma ficção lógica tendo as mesmas propriedades formais, ou ainda tendo propriedades formais formalmente análogas àquelas da entidade metafísica suposta e ela própria composta de coisas empiricamente dadas, e pode-se substituir nossa suposta entidade metafísica por aquela ficção lógica e a ficção lógica preencherá todos os propósitos científicos que qualquer pessoa pode desejar. Com os átomos e com o resto é assim, com todas as entidades metafísicas sejam da ciência sejam da metafísica. Por entidades metafísicas significo aquelas coisas que se supõem serem partes dos constituintes fundamentais do mundo, mas não serem a espécie de coisa que sempre está dada empiricamente — não digo simplesmente não serem elas próprias empiricamente dadas, mas não serem a *espécie* de coisa que está dada empiricamente. No caso da matéria, podemos começar a partir do que está dado empiricamente, aquilo que vemos, ouvimos, cheiramos e assim por diante, todos os dados comuns dos sentidos, ou podemos começar com algum objeto comum definido, a saber, esta cadeira, e podemos nos perguntar, "o que significo dizendo que esta cadeira para a qual estou olhando agora é a mesma cadeira que aquela para a qual eu estava olhando faz uma semana?" A primeira resposta simples e comum seria que ela é a mesma cadeira, que ela é realmente idêntica, que existe uma perfeita identidade de substância, ou qualquer coisa que quisermos dizer. Porém quando se sugere esta resposta aparentemente simples, é importante observar que não podemos ter uma razão empírica para uma perspectiva tal como esta, e se a sustentamos, sustentamo-la simplesmente porque gostamos dela e por nenhuma outra razão. Tudo o que realmente conhecemos é que fatos tais como o que vemos agora, quando olhamos para a cadeira, possuem uma similaridade muito próxima com o que vimos uma semana atrás quando olhávamos para ele. Admito que sabemos ou que podemos saber ainda mais do que aquele fato de similaridade. Poderíamos ter pago alguém para observar a cadeira continuamente durante toda a semana, e poderíamos descobrir então que ela apresentou aparências do mesmo tipo durante todo aquele período, assumindo-se que se mantinha a luz acesa durante toda a noite. Deste modo poderíamos ter estabelecido a continuidade. De fato não fizemos isso. De fato não sabemos que aquela cadeira continuou parecendo a mesma durante todo o tempo, mas assumiremos isto. Ora, o ponto essencial é este: qual é a razão empírica que nos faz chamar um número de aparências, aparências da mesma cadeira? O que nos faz em ocasiões sucessivas dizer, estou vendo a mesma cadeira? A primeira coisa a notar é esta, que não importa qual é a resposta, desde que tenhamos percebido que a resposta consiste de alguma coisa empírica e não da reconhecida identidade metafísica da substância. Existe alguma coisa dada na experiência que nos faz chamá-la a mesma cadeira, e uma vez que se tenha apreendido este fato, podemos continuar e dizer, é essa alguma coisa, qualquer que ela seja, que nos faz chamá-la a mesma cadeira que se deverá *definir* como *constituindo*-a como a mesma cadeira, e não existirá nenhuma assunção de *uma substância* metafísica que seja idêntica por todas as partes. É um pouco mais

fácil para a mente não treinada conceber uma identidade do que conceber um sistema de particulares correlacionados, ligados uns aos outros por relações de similaridade, de mudança contínua e assim por diante. Esta idéia é aparentemente mais complicada, mas isto é o que está empiricamente dado no mundo real, e a substância, no sentido de alguma coisa que é continuamente idêntica na mesma cadeira, não nos é dada. Portanto em todos os casos em que parece termos uma entidade contínua persistindo através das mudanças, o que devemos fazer é perguntar-nos o que nos faz considerar as aparências sucessivas como pertencentes a uma coisa. Quando tivermos descoberto o que nos faz assumir a visão de que elas pertencem à mesma coisa, veremos então que aquilo que nos fez dizer isso, é tudo que *certamente* existe no caminho da unidade. Qualquer coisa que possa existir além disto, reconhecerei como alguma coisa que não posso conhecer. O que posso conhecer é que existem séries determinadas de aparências unidas, e as séries dessas aparências definirei como sendo uma cadeira. Reduz-se deste modo a cadeira a ser uma ficção lógica, porque uma série é uma ficção lógica. Desta maneira todos os objetos ordinários da vida cotidiana são afastados do mundo do que existe, e em seu lugar como o que existe encontramos um número de particulares passageiros da espécie da qual somos imediatamente conscientes nos sentidos. Quero deixar claro que não estou *negando* a existência de nada; estou apenas negando-me a afirmá-la. Nego-me a afirmar a existência de alguma coisa para a qual não existe nenhuma evidência, porém recuso igualmente negar a existência de alguma coisa contra a qual não exista nenhuma evidência. Portanto nem a afirmo nem a nego, porém digo simplesmente que ela não está no reino do conhecível e que certamente não faz parte da física; e a física, se se deve interpretá-la, deve ser interpretada em termos da espécie de coisa que pode ser empírica. Se nosso átomo irá servir para os propósitos da física, como indubitavelmente o faz, nosso átomo deve tornar-se uma construção, e nosso átomo tornar-se-á de fato uma série de classes de particulares. O mesmo processo que se aplica à física, aplicar-se-á em outro lugar. A aplicação à física expliquei brevemente em meu livro acerca do *Mundo Exterior,* cap. III e IV.

Falei até aqui acerca da irrealidade das coisas que pensamos serem reais. Quero falar com igual ênfase acerca da realidade das coisas que pensamos serem irreais, tais como os fantasmas e as alucinações. Os fantasmas e as alucinações, considerados em si próprios, estão, como expliquei nas conferências anteriores, ao mesmo nível dos dados comuns dos sentidos. Diferem dos dados comuns dos sentidos somente no fato de que não possuem as correlações usuais com as outras coisas. Em si próprios eles têm a mesma realidade que os dados comuns dos sentidos. Têm a realidade mais completa, absoluta e perfeita que qualquer coisa pode ter. Fazem parte dos constituintes fundamentais do mundo, assim como os rápidos dados dos sentidos também fazem parte. Falando dos rápidos dados dos sentidos, penso que é muito importante remover de nossos instintos qualquer disposição em acreditar que o real é o permanente. Existiu sempre um prejuízo metafísico de que se uma coisa é realmente real, ela deve durar ou para sempre ou durante um período de tempo bastante decente. Isto é para minha mente um engano com-

pleto. Novamente não estou negando que *possam* existir coisas que durem para sempre, ou por milhares de anos; somente digo que estas coisas não estão no interior de nossa experiência, e que as coisas reais que conhecemos por experiência duram período muito curto, um décimo ou metade de um segundo, ou qualquer tempo. Os fantasmas e as alucinações estão entre estas coisas, entre os constituintes fundamentais do mundo. As coisas que chamamos reais, como mesas e cadeiras, são sistemas, séries de classes de particulares, e os particulares são coisas reais, sendo os particulares os dados dos sentidos quando acontece de nos serem dados. Um mesa ou uma cadeira será uma série de classes de particulares, e portanto uma ficção lógica. Estes particulares estarão ao mesmo nível de realidade que uma alucinação ou um fantasma. Devo explicar em que sentido uma cadeira é uma série de classes. Uma cadeira apresenta a cada momento uma variedade de aparências diferentes. Todas as aparências que ela está apresentando num momento dado constituem uma classe determinada. Todos esses conjuntos de aparências variam de tempos em tempos. Se tomo uma cadeira e destruo-a, ela apresentará todo um conjunto de aparências diferentes daquele que ela apresentava anteriormente, e sem ir tão longe, ela sempre estará mudando assim que a luz muda, e assim por diante. Deste modo obtemos uma série no tempo de diferentes conjuntos de aparências, e isto é o que significo dizendo que uma cadeira é uma série de classes. Esta explicação é muito crua, porém, deixo de lado a precisão, porque este não é o tópico real do qual estou tratando. Ora, cada particular simples que é uma parte de todo este sistema liga-se aos outros do sistema. Supondo, por exemplo, que tomo como meu particular a aparência que esta cadeira apresenta para mim neste momento. Isto se liga antes de mais nada à aparência que a mesma cadeira apresenta para qualquer um de vós no mesmo momento, e com a aparência que ela irá apresentar para mim nos momentos subseqüentes. Obtemos aqui duas jornadas que podemos retirar a partir daquele particular, e aquele particular será correlacionado de determinadas maneiras definidas com os outros particulares que também pertencem àquela cadeira. Isto é o que significamos dizendo — ou o que devemos significar dizendo — que o que vejo diante de mim é uma coisa real enquanto oposta a um fantasma. Significa que ela tem todo um conjunto de correlações de diferentes espécies. Significa que aquele particular, que é a aparência da cadeira para mim neste momento, não está isolado mas está ligado de uma determinada maneira familiar bem conhecida com outras aparências, do tipo de maneira que a faz responder a nossas expectativas. E assim, quando vamos e compramos uma cadeira, não compramos apenas a aparência que ela apresenta para nós naquele momento, mas também aquelas outras aparências que ela irá apresentar quando chegue em casa. Se ela fosse uma cadeira fantasma, não apresentaria nenhuma aparência quando chegasse em casa, e não seria o tipo de coisa que quereríamos comprar. O tipo que se chama real é um tipo de todo um sistema correlacionado, enquanto que o tipo que chamamos alucinações não o é. Os particulares respeitáveis no mundo estão todos eles ligados a outros particulares de modos respeitáveis e convencionais. Então algumas vezes obtemos um particular extraordinário, como uma simples cadeira visual na qual não nos pode-

mos sentar, e dizemos que ela é um fantasma, uma alucinação, exaurimos todo o vocabulário de insultos a ela. Isto é o que significamos chamando-a de irreal, porque "irreal" aplicado dessa maneira é um termo de insulto e nunca seria aplicado a uma coisa que *era* irreal porque não estaríamos tão aborrecidos com ela.

Passarei a algumas outras ilustrações. Tome-se uma pessoa. O que é que nos faz dizer, quando encontramos nosso amigo Jonas, "ora, é Jonas"? Claramente não é a persistência de uma entidade metafísica em algum lugar no interior de Jonas, porque mesmo se existisse tal entidade, ela certamente não é o que vemos quando vemos Jonas vindo pela rua; ela certamente é alguma coisa com a qual não estamos familiarizados, não um dado empírico. Portanto evidentemente existe alguma coisa nas aparências que ele nos apresenta, alguma coisa em suas relações entre si, que nos permite reunir todas essas coisas e dizer: "estas são que chamo as aparências de uma pessoa", e aquela alguma coisa que nos faz reuni-las não é a persistência de um sujeito metafísico, porque, se existe tal sujeito persistente ou não, isto certamente não é um dado, e aquilo que nos faz dizer "ora, é Jonas" é um dado. Portanto Jonas não se constitui como é conhecido por uma espécie de ego insiggnificante que subjaz a suas aparências, e devemos encontrar algumas correlações entre as aparências que sejam da espécie que nos faz reunir todas essas aparências e dizer que elas são as aparências de uma pessoa. Estas aparências são diferentes quando se trata de outra pessoa e quando se trata de nós próprios. Quando se trata de nós próprios, temos mais coisas a considerar. Não teemos somente o que parecemos, temos também nossos pensamentos, memórias e todas nossas sensações orgânicas, de tal modo que temos um material muito mais rico e portanto teremos uma probabilidade muito menor de estarmos enganados com relação a nossa própria identidade do que com relação à identidade de alguma outra pessoa. Acontece, obviamente, que existem erros mesmo com relação a nossa própria identidade, nos casos de personalidade múltipla e assim por diante, porém via de regra saberremos que somos nós porque temos mais a considerar do que o têm outras pessoas, e saberíamos que somos nós, não por uma consciência do ego mas por todas as espécies de coisas, pela memória, pela maneira em que sentimos, pela maneira em que olhamos e por um sem-número de coisas. Mas todas essas coisas são dados empíricos, e estes nos permitem dizer que a pessoa a quem alguma coisa aconteceu ontem éramos nós próprios. Desta forma podemos reunir todo um conjunto de experiências numa série como pertencentes todas elas a nós, e de modo similar podem-se reunir as experiências de outras pessoas como pertencentes todas a elas por relações que são observáveis realmente e sem se assumir a existência do ego persistente. Não importa de maneira nenhuma com o que estamos preocupados, o que é exatamente a relação empírica dada entre duas experiências isto nos faz dizer: "estas são duas experiências da mesma pessoa". Não importa exatamente que relação é aquela, porque a fórmula lógica para a construção da pessoa é a mesma qualquer que seja a relação, e porque o simples fato de que podemos saber que duas experiências pertencem à mesma pessoa prova que existe tal relação empírica a ser afirmada pela análise. Chamemos a relação R. Diremos que quando duas experiências têm entre si a relação R, então

diz-se serem experiências da mesma pessoa. Esta é uma definição do que significo por "experiências da mesma pessoa". Procedemos aqui da mesma maneira que quando estamos definindo números. Definimos primeiro o que se significa dizendo que duas classes "têm o mesmo número", e a seguir definimos o que é um número. A pessoa que tem uma dada experiência x será a classe de todas aquelas experiências que são "experiências da mesma pessoa" como aquela que experiencia x. Podemos dizer que dois eventos são co-pessoais quando existe entre eles uma determinada relação R, a saber, aquela relação que nos faz dizer que eles são experiências da mesma pessoa. Podemos definir a pessoa que tem uma determinada experiência como sendo aquelas experiências que são co-pessoais com aquela experiência, e seria melhor talvez tomá-las como uma série ao invés do que como uma classe, porque desejamos saber qual é o começo da vida de um homem e qual é o fim. Portanto diremos que uma pessoa é uma série determinada de experiências. Não negaremos que possa existir um ego metafísico. Diremos simplesmente que é uma questão que não nos diz respeito em absoluto, porque é uma questão acerca da qual não sabemos nada e não podemos saber nada, e portanto obviamente não pode ser uma coisa que entre na ciência de nenhum modo. O que conhecemos é esta série de experiências que constitui uma pessoa, e que se reúne por meio de determinadas relações empiricamente dadas, tais como, por exemplo, a memória.

Tomarei outra ilustração, uma espécie de problema que nosso método é útil para ajudar em tratá-lo. Todos nós conhecemos a teoria americana do monismo neutro, que se deriva realmente de William James e é também sugerida no trabalho de Mach, mas de uma forma bem menos desenvolvida. A teoria do monismo neutro sustenta que a distinção entre o mental e o físico é totalmente um assunto de arranjo, que o material real arranjado é exatamente o mesmo no caso do mental e no caso do físico, mas eles diferem unicamente no fato de que quando tomamos uma coisa como relacionando-se no mesmo contexto com algumas outras coisas, ela pertencerá à psicologia, enquanto que ao tomá-la em algum outro contexto com outras coisas, ela pertencerá à física, e a diferença é com relação ao que consideramos ser seu contexto, exatamente a mesma espécie de diferença que existe entre arranjar as pessoas em Londres alfabética e geograficamente. Deste modo, segundo William James, pode-se organizar o material real do mundo de duas maneiras diferentes, uma das quais nos dá a física e a outra a psicologia. É exatamente como fileiras ou colunas: num arranjo de fileiras ou colunas, podemos tomar um item ou como um membro de alguma fileira ou como um membro de alguma coluna; o item é o mesmo nos dois casos, mas seu contexto é diferente.

Se me permitirem um pouco de simplicidade indevida posso continuar e dizer algo mais acerca do monismo neutro, mas se deve entender que estou falando de modo mais simples do que eu deveria fazer porque não há tempo para incluir todas as nuanças e qualificações. Falava há pouco acerca das aparências que uma cadeira apresenta. Se tomamos qualquer uma destas cadeiras, todos nós podemos observá-la, e ela apresenta uma aparência diferente para cada um de nós. Tomadas todas juntas, tomando todas as diferentes aparências que aquela cadeira está

apresentando para todos nós neste momento, obtemos alguma coisa que pertence à física. De tal modo que, se se considerarem conjuntamente dados dos sentidos e arranjos todos aqueles dados dos sentidos que aparecem para pessoas diferentes num momento dado e que são tais como comumente diríamos serem aparências do mesmo objeto físico, então aquela classe de dados dos sentidos dar-nos-á alguma coisa que pertence à física, a saber, a cadeira neste momento. Por outro lado, se ao invés de considerar todas as aparências que aquela cadeira apresenta para todos nós neste momento, considero todas as aparências que as diferentes cadeiras desta sala apresentam para mim neste momento, obtenho um outro número de particulares. Todas as aparências diferentes que cadeiras diferentes apresentam para mim agora dar-nos-ão alguma coisa que pertence à psicologia, porque isto dar-nos-ia minhas experiências no momento presente. Falando de modo geral, segundo o que podemos considerar como uma expansão de William James, esta seria a definição da diferença entre a física e a psicologia.

Comumente assumimos que existe um fenômeno que chamamos ver a cadeira, porém o que chamamos minha visão da cadeira segundo o monismo neutro é simplesmente a existência de um determinado particular, a saber, o particular, que é o dado do sentido daquela mesa naquele momento. E eu e a mesa somos ambos ficções lógicas, sendo ambos de fato uma série de classes de particulares, dos quais um será aquele particular que chamamos minha visão da cadeira. Aquela aparência real que a cadeira está apresentando para mim agora é um membro meu e um membro da cadeira, sendo eu e a cadeira ficções lógicas. Esta será de qualquer modo uma visão que podemos considerar se empreendemos a defesa do monismo neutro. Não existe nem uma única entidade que podemos apontar e dizer: esta entidade é física e não é mental. Segundo William James e os monistas neutros este será o caso qualquer que possa ser a entidade simples que consideremos. Qualquer uma de tais entidades será um membro da série física e um membro da série mental. Ora, quero dizer que se desejamos testar uma teoria tal como o monismo neutro, se desejamos descobrir se ela é verdadeira ou falsa, não podemos esperar obter qualquer distanciamento com nosso problema a menos que tenhamos ao alcance das mãos a teoria da lógica da qual estivemos falando. Nunca poderemos dizer de outro modo o que se pode fazer com um material dado, se podemos misturar a partir de um material dado a espécie de ficções lógicas que terão as propriedades que requeremos na psicologia e na física. Este tipo de coisa não é de modo algum fácil de decidir. Somente podemos decidir isso se temos realmente uma facilidade técnica bastante considerável nestas questões. Tendo dito isto, devo continuar para dizer-lhes que descobri se o monismo neutro é verdadeiro ou não, porque de outro modo não podemos acreditar que a lógica é de qualquer uso para essas questões. Mas não professo saber se ela é verdadeira ou não. Sinto-me cada vez mais inclinado a pensar que ela pode ser verdadeira. Sinto cada vez mais que as dificuldades que ocorrem com relação a ela são todas elas do tipo que pode ser resolvido por engenhosidade. Porém no entanto *existe* uma determinada quantidade de dificuldades; existe uma quantidade de problemas, sobre alguns dos quais falei no curso destas conferências. Uma dessas ques-

tões é a questão da crença e as outras espécies de fatos que envolvem dois verbos. Se existem fatos tais como este, penso que isto pode fazer o monismo neutro bastante difícil, mas, como eu mostrava, existe uma teoria que se chama behaviorismo, que se liga logicamente ao monismo neutro, e esta teoria renunciaria totalmente àqueles fatos que contêm dois verbos, e renunciaria portanto àquele argumento contra o monismo neutro. Existe, por outro lado, o argumento dos particulares categóricos, tais como "isto", "agora" e "aqui" e palavras tais como estas, que não são muito fáceis de reconciliar, para minha mente, com a perspectiva que não distingue entre um particular e a experiência daquele particular. Mas o argumento acerca dos particulares categóricos é tão delicado e tão sutil que não me sinto muito seguro se é um argumento válido ou não, e penso que quanto mais progridamos na filosofia, tornamo-nos mais conscientes de que com que freqüência somos conduzidos pelas falácias, e tanto menos estamos inclinados a sentir-nos seguros de que um argumento é válido se existe alguma coisa acerca dele que é totalmente sutil e ilusória, alguma coisa absolutamente difícil de apreender. Isto me faz ser cauteloso e ter dúvidas acerca de todos esses argumentos, e portanto, embora eu esteja bastante seguro de que a questão da verdade ou falsidade do monismo neutro não se deve resolvê-la a não ser por esses meios, não professo saber se o monismo neutro é verdadeiro ou não. Não estou sem esperanças de descobri-lo no curso do tempo, mas ainda não professo sabê-lo.

Como disse anteriormente nesta conferência, uma coisa que nossa técnica faz é dar-nos um meio de construir um corpo dado de proposições simbólicas com o mínimo de aparato, e toda diminuição no aparato diminui o risco de erro. Suponhamos, por exemplo, que tenhamos construído nossa física com um número determinado de entidades e com um número determinado de premissas; suponhamos que descubramos com um pouco de engenho que podemos renunciar à metade dessas entidades e à metade dessas premissas, claramente diminuímos o risco de erro, porque se tínhamos antes dez entidades e dez premissas, então as cinco que temos agora seriam corretas, porém não é verdade inversamente que se as cinco que temos agora são corretas, as dez devem ser corretas. Portanto diminuímos o risco de erro com toda diminuição de entidades e premissas. Quando falei acerca da cadeira e disse que não iria assumir a existência de uma substância persistente subjacente a suas aparências, temos um exemplo do caso em questão. De qualquer modo temos as aparências sucessivas, e se podemos continuar sem assumir a cadeira metafísica e constante, temos um risc de erro menor do que aquele que tínhamos anteriormente. Não teríamos necessariamene um risco de erro menor se estivéssemos envolvidos com a *negação* da cadeira metafísica. *Esta* é a vantagem da navalha de Ockham, que ela diminui nosso risco de erro. Considerado dessa maneira podemos dizer que todo nosso problema pertence antes à ciência do que à filosofia. Penso que talvez isto seja verdade, mas acredito que a única diferença entre a ciência e a metafísica é que a ciência é aquilo que sabemos mais ou menos e a filosofia é aquilo que não sabemos. A filosofia é aquela parte da ciência que as pessoas presentemente escolhem para ter opiniões acerca dessa parte, mas elas não têm conhecimento acerca dessa parte. Portanto todo avanço

no conhecimento rouba da filosofia alguns problemas que anteriormente lhe pertenciam, e se existir qualquer verdade, se existir qualquer valor na espécie de procedimento da lógica matemática, seguir-se-á que um número determinado de problemas que pertenciam à filosofia deixarão de pertencer à filosofia e pertencerão à ciência. E obviamente no momento em que lhes se tornam solúveis, eles tornam-se desinteressantes para uma grande classe de mentes filosóficas, porque para muitas das pessoas que gostam da filosofia, seu encanto consiste na liberdade especulativa, no fato de que podemos jogar com hipóteses. Podemos explicar isto ou aquilo que *pode* ser verdadeiro; o que é um exercício muito valioso até que descobrimos o que *é* verdadeiro; porém quando descobrimos o que é verdadeiro diminui-se toda a fértil representação de fantasias naquela região, e abandonaremos aquela região e seguiremos em frente. Assim como existem famílias na América que desde os tempos dos Pais Pilgrims em diante sempre imigraram com direção ao oeste, porque não gostavam da vida civilizada, os filósofos têm uma disposição venturosa e gostam de lidar com regiões em que ainda existem incertezas. É verdade que a transferência de uma região da filosofia para a ciência a fará fastidiosa para um tipo muito importante e útil de mente. Penso que isto é verdade para uma grande quantidade de aplicações da lógica matemática nas direções em que indiquei. Torna-a árida, precisa, metodológica, e dessa maneira rouba dela uma determinada qualidade que ela tinha quando podíamos jogar com ela de modo mais livre. Não sinto que é meu lugar fazer a apologia disso, porque se for verdade, é verdade. Se não é verdade, obviamente, devo-lhes uma apologia; mas se é, não é um erro meu, e portanto não sinto que devo qualquer apologia de qualquer tipo de aridez ou negligência no mundo. Direi também o seguinte, que para aqueles que têm algum gosto pela matemática, para aqueles que gostam das construções simbólicas, essa espécie de mundo é uma espécie muito deleitosa, e se não a verificamos ser atraente de algum outro modo, tudo que é necessário fazer é adquirir um gosto pela matemática, e então teremos um mundo muito atraente, e com esta conclusão chegarei ao fim deste curso de conferências.

BERTRAND RUSSELL

ENSAIOS FILOSÓFICOS*

(CAPÍTULOS VI E VII)

Tradução de **Pablo Rubén Mariconda**

* A obra original de onde foram traduzidos os capítulos seguintes é *Philosophical Essays*, George Allen & Unwin, Londres, 1966, edição revisada.

Capítulo VI

A teoria monística da verdade

I

Em qualquer investigação acerca da natureza da verdade, duas questões enfrentam-nos desde o início: (1) em que sentido, se existe algum, a verdade é dependente da mente? (2) existem muitas verdades diferentes, ou existe somente *a* Verdade? Estas duas questões estão amplamente interligadas, e é mais ou menos opcional começar com a primeira ou com a segunda. Mas no conjunto, a segunda, a saber, a questão de se devemos falar de *verdades* ou *da verdade,* parece a mais fundamental, e o grosso do presente ensaio ocupar-se-á desta questão. A perspectiva de que a verdade é uma pode ser chamada "monismo lógico"; ela está, obviamente, estreitamente ligada com o monismo ontológico, isto é, a doutrina de que a Realidade é uma. O ensaio que se segue consistirá de duas partes. Na primeira enunciarei a teoria monista da verdade, esboçando a filosofia com a qual ela faz fronteira, e considerarei então determinadas dificuldades internas desta filosofia, que sugerem uma dúvida com relação aos axiomas nos quais a filosofia se baseia. Na segunda parte considerarei o principal axioma dentre aqueles axiomas, a saber, o axioma de que as relações estão sempre baseadas nas naturezas de seus termos, e tentarei mostrar que não existem razões em favor deste axioma e que existem fortes razões contra ele.[1]

"Que a própria verdade", diz Sr. Joachim, "é uma, e inteira, e completa, e que todo pensamento e toda experiência move-se no interior de seu reconhecimento e sujeita-se a sua autoridade manifesta; isto eu nunca duvidei" (p. 178).

Esta doutrina, que é uma das pedras fundamentais do idealismo monista, tem *um deslize* que poderia não ser óbvio imediatamente. Ela significa que nada é totalmente verdadeiro exceto toda a verdade, e que o que parecem ser verdades isoladas, tais como $2 + 2 = 4$, são realmente apenas verdades no sentido em que tomam parte do sistema que é a verdade total. E mesmo neste sentido as verdades isoladas são somente mais ou menos verdadeiras; pois quando artificialmente isoladas elas são despojadas de aspectos e de relações que as fazem partes da verdade total, e são desta forma modificadas com relação àquilo que são no sistema. Se levássemos em conta todas as relações de uma determinada verdade parcial com outras verdades parciais, seríamos levados ao sistema total da verdade, e desta

[1] Farei referência por todo este ensaio ao livro do Sr. Joachim, *The Nature of Truth (A Natureza da Verdade)* (Oxford, 1906), porque ele apresenta os melhores enunciados recentes de determinadas perspectivas que desejo discutir. Farei referência a este livro como "Joachim".

forma a verdade parcial da qual partimos ter-se-ia desenvolvido na única verdade absoluta. A verdade de que uma determinada verdade parcial é parte do todo é uma verdade parcial, e deste modo somente parcialmente verdadeira; logo, nunca podemos dizer com uma verdade perfeita "isto faz parte da Verdade". Portanto não pode existir nenhum sentido da verdade que seja completamente aplicável a uma verdade parcial, porque tudo que pode ser dito acerca de uma verdade parcial é apenas uma verdade parcial.

A verdade total, ou ainda qualquer coisa que seja genuinamente um todo, é uma *unidade orgânica* ou um *todo significativo,* isto é, é "tal que todos seus elementos constituintes envolvem-se entre si reciprocamente, ou determinam reciprocamente seu ser como características contribuintes num único significado concreto" ("Joachim", p. 66). Esta é uma conseqüência óbvia da perspectiva de que somente a verdade total é muito verdadeira; pois, se este é o caso, a verdade acerca de qualquer parte do todo deve ser a mesma que a verdade total; deste modo a verdade completa acerca de qualquer parte é a mesma que a verdade completa acerca de qualquer outra parte, desde que cada uma é a verdade total.

A posição que estive tentando representar é sempre considerada, por aqueles que a sustentam, uma posição muito difícil de ser apreendida; tanto mais que a palavra "imperfeito" foi consagrada para aqueles argumentos e filosofias que não aceitam esta posição. Como acredito que quanto mais "imperfeita" seja uma filosofia, tanto mais próxima ela vem a estar da verdade, não posso ter a esperança de persuadir os idealistas de que entendi sua posição; posso apenas assegurar-lhes que fiz o máximo.

Existem na teoria acima, assim me parece, determinadas dificuldades intrínsecas que nos devem fazer suspeitar das premissas das quais ela se segue. A primeira dessas dificuldades — e é uma dificuldade muito sinceramente enfrentada pelo Sr. Joachim — é que, se nenhuma verdade parcial é muito verdadeira, não pode ser muito verdadeiro que nenhuma verdade parcial é muito verdadeira; a menos que sem dúvida a verdade total esteja contida na proposição "nenhuma verdade parcial é muito verdadeira", a qual é uma perspectiva muito cética para a filosofia que estamos considerando. Ligada a esta acha-se a dificuldade de que os seres humanos nunca podem conhecer alguma coisa muito verdadeira, porque seu conhecimento não é da verdade total. Deste modo a filosofia com a qual se liga a perspectiva em questão não pode ser muito verdadeira, desde que, se ela fosse, não poderia ser conhecida pelos idealistas. E pode ser que os elementos do seu conhecimento que requerem correção sejam exatamente aqueles que são essenciais para o estabelecimento de sua visão da verdade; na medida em que nossas premissas são mais ou menos faltosas, não podemos saber que, se corrigidas, dariam os resultados que deduzimos delas. Mas esta objeção — de que a verdade, se é como o foi alegado, deve permanecer incognoscível para nós — é satisfeita recusando-se a distinção entre as mentes finitas e a Mente. Uma distinção é necessariamente uma verdade parcial; logo, se distinguimos *a* e *b,* estamos apenas parcialmente corretos: em outro aspecto, *a* e *b* são idênticos. Assim, embora num sentido podemos distinguir nosso conhecimento finito do conhecimento absoluto,

ainda assim em outro sentido podemos dizer que nosso conhecimento somente é real na medida em que não é finito; pois a realidade do que é finito é o todo do qual ele é um constituinte. Deste modo nós, na medida em que somos reais, realmente conhecemos toda a verdade; mas somente os idealistas sabem que conhecem toda a verdade.

As objeções que estivemos considerando estão baseadas na dificuldade com relação ao que o monismo significa por um *todo,* e em que sentido ele concebe que um todo tem partes. O não iniciado poderia imaginar que um todo é composto de partes, cada uma das quais é um constituinte genuíno do todo, e é alguma coisa por sua própria conta. Mas esta perspectiva é "imperfeita". As partes de um todo não são auto-subsistentes, e não têm nenhum ser exceto como partes. Nunca podemos enumerar as partes *a, b, c,* . . . de um todo W; pois a proposição "*a* é uma parte de W" é somente uma verdade parcial, e portanto não é muito verdadeira. Não apenas esta proposição não é muito verdadeira, mas o passado *a* não é muito real. Assim W é um todo de partes das quais todas não são muito reais. Segue-se que W não é realmente um todo de partes. Se não é muito verdade que W tem partes, não pode ser muito verdade que W é um todo. Brevemente, a diversidade que o monismo moderno tenta sintetizar com a identidade se desvanece, deixando a realidade totalmente sem estrutura ou complexidade de qualquer espécie. Pois embora seja essencial ao seu ser um todo que ela tenha partes é essencial ao seu ser um todo *significativo* que suas partes não sejam muito verdadeiramente suas partes, desde que todo enunciado a respeito delas, incluindo-se o enunciado de que elas são suas partes, deve ser mais ou menos falso.

Uma dificuldade interligada é a seguinte: num "todo significativo", cada parte, desde que envolve o todo e toda outra parte, é exatamente tão complexa quanto o todo; as partes de uma parte, por sua vez, são exatamente tão complexas quanto a parte, e portanto tão complexas quanto o todo. Uma vez que, além disso, o todo é constitutivo da natureza de cada parte, exatamente na mesma medida em que cada parte o é do todo, podemos dizer que o todo é parte de cada parte. Nestas circunstâncias torna-se perfeitamente arbitrário dizer que *a* é parte de W ao invés de que W é parte de *a*. Se devemos dizer isto, deveremos completar a noção monista de todo e parte com uma noção mais trivial, que penso estar realmente presente, embora inconscientemente, em todo pensamento monista; pois de outro modo a distinção entre todo e parte se evapora, e com ela toda a noção de um "todo significativo".

Outra dificuldade da teoria monista da verdade é com relação ao *erro.* Toda proposição separada, na teoria monista, expressa uma verdade *parcial:* nenhuma proposição expressa alguma coisa muito verdadeira, e nenhuma expressa alguma coisa muito falsa. Sob estas circunstâncias, a característica distintiva do erro não pode residir no juízo afirmado, desde que todo juízo possível é parcialmente verdadeiro e parcialmente falso. O Sr. Joachim, que considerou bastante cuidadosamente toda a questão do erro, chega à conclusão — que parece a única resposta possível para uma teoria monista da verdade — de que a característica essencial do erro é a pretensão de expressar a verdade não qualificada (p. 143). Diz ele: "A

crença confiante do sujeito que erra na verdade de seu conhecimento caracteriza distintivamente o erro, e converte uma apreensão parcial da verdade em falsidade" (p. 162). Ora esta perspectiva tem um grande mérito, a saber, o de fazer o erro consistir total e unicamente na rejeição da teoria monista da verdade. Na medida em que se aceita esta teoria, nenhum juízo é um erro; assim que ela é rejeitada, todo juízo é um erro. Mas existem algumas objeções a serem levantadas contra esta conclusão confortável. Se afirmo, com uma "crença confiante na verdade de meu conhecimento", que o Bispo Stubbs costumava usar as polainas episcopais, isto é um erro; se um filósofo monista, lembrando que toda a verdade finita é apenas parcialmente verdadeira, afirma que o Bispo Stubbs foi enforcado por assassinato, isto não é um erro. Desta forma parece evidente que o critério do Sr. Joachim não distingue os juízos corretos dos juízos errados como se entende ordinariamente, e parece evidente que sua falta de habilidade em fazer tal distinção é uma marca de defeito. Se um júri, por exemplo, deve decidir se um homem cometeu um crime, o critério do Sr. Joachim não dá nenhum meio para distinguir entre um veredito correto e um veredito errado. Se o júri lembra a filosofia monista, qualquer veredito é correto; se a esquece, qualquer veredito é falso. O que desejo tornar evidente é que existe um sentido em que uma proposição tal como "A assassinou B" é verdadeira ou falsa; e que neste sentido a proposição em questão não depende, para sua verdade ou falsidade, de se é considerada com uma verdade parcial ou não. E parece-me que este sentido está pressuposto na construção da verdade total; pois a verdade total compõe-se de proposições que são verdadeiras neste sentido, uma vez que é impossível acreditar que a proposição "o Bispo Stubbs foi enforcado por assassinato" faça parte da verdade total.

O seguidor da teoria monista da verdade pode replicar que alguém que se lembra desta teoria não afirmará que o Bispo Stubbs foi enforcado por assassinato, desde que perceberá que tal afirmação colidiria com os fatos conhecidos, e seria incapaz de se adequar na coerente verdade total. Ora, poderia ser suficiente replicar que a suposta imunidade aos erros de fato não é assegurada pela teoria de que a verdade é coerência; uma vez que, por exemplo, Hegel estava errado com relação ao número dos planetas. Mas esta seria uma resposta inadequada. A resposta verdadeira é que estamos tratando com a questão não de até onde uma crença na teoria da coerência é uma *causa* para se evitar o erro, mas de até onde esta teoria é capaz de explicar o que *significamos* por erro. E a objeção à teoria da coerência reside nisto, que ela pressupõe um significado mais usual da verdade e falsidade ao construir seu todo coerente, e que este significado mais usual, embora indispensável à teoria, não pode ser explicado por meio da teoria. Dizem-nos que a proposição "o Bispo Stubbs foi enforcado por assassinato" não é coerente com a verdade total ou com a experiência. Mas isso significa, quando o examinamos, que se *conhece* alguma coisa que é inconsistente com esta proposição. Deste modo o que é inconsistente com a proposição deve ser alguma coisa *verdadeira:* pode ser perfeitamente possível construir um todo coerente de proposições *falsas* nas quais "o Bispo Stubbs foi enforcado por assassinato" encontraria um lugar. Numa palavra, as verdades parciais das quais se compõe a verdade total devem

ser proposições tais como aquelas que comumente se chamariam verdadeiras, não tais como aquelas que comumente se chamariam falsas; não existe nenhuma explicação, na teoria da coerência, da distinção comumente expressa pelas palavras *verdadeiro* e *falso,* e nenhuma evidência de que um sistema de proposições falsas não poderia, como numa boa novela, ser exatamente tão coerente quanto o sistema que é a verdade total.

A resposta a esta possibilidade de vários sistemas coerentes é um apelo à "experiência". Diz o Sr. Joachim (p. 78): "Dissemos que a verdade era a coerência sistemática que caracterizava um todo significativo. E procedemos à identificação de um todo significativo com 'uma experiência individual organizada, que se auto-realiza e que é auto-realizada'. Ora, pode existir uma *e somente uma* dessas experiências: ou *somente um* todo significativo, cuja significação esteja autocontida no sentido requerido. Pois é a auto-realização *absoluta,* a significação *absolutamente* autocontida, que se postula; e nada menos do que a individualidade *absoluta* — nada menor do que *a* experiência completamente total — pode satisfazer este postulado. E o conhecimento humano — não simplesmente *meu* conhecimento ou *vosso* conhecimento, mas o melhor e mais completo conhecimento no mundo em qualquer estágio de seu desenvolvimento — não é claramente um todo significativo neste sentido idealmente completo. Logo, a verdade, que nosso esboço descreveu, é — *do ponto de vista da inteligência humana* — um Ideal, e um Ideal que nunca pode, *enquanto tal,* ou em sua completude, ser real como a experiência humana".

Esta passagem introduz dois aspectos da teoria monista que ainda não consideramos, a saber, seu apelo ao que ela chama "experiência" e seu uso do *deus ex machina.* Destes, o primeiro, pelo menos, merece alguma discussão.

A distinção entre saber alguma coisa e a alguma coisa que sabemos — entre, por exemplo, saber que as calçadas estão molhadas e a umidade real das calçadas — não pode ser aceita pela teoria monista da verdade, pois esta teoria, como dissemos, é compelida com relação a *todas* as distinções como apenas parcialmente válida. Segundo esta teoria, a umidade das calçadas e meu conhecimento de sua umidade, como todo outro par de objetos aparentemente distintos, exibem uma combinação de identidade na diferença. Assim o conhecimento é num sentido diferente de seu objeto, mas é também num sentido idêntico a seu objeto. O sentido em que ele é idêntico pode ser definido posteriormente como qualquer sentido que é necessário para refutar aqueles que rejeitam a teoria monista da verdade.

Não considerarei agora a questão fundamental da dependência da verdade à experiência, que não pode ser bem discutida exceto em conexão com a teoria das relações. Contento-me por enquanto em apontar uma ambigüidade na noção de "experiência". A proposição "o Bispo Stubbs foi enforcado por assassinato" consiste de partes dadas na experiência, e juntadas de uma maneira que, em outros casos, é também desafortunadamente dada na experiência. E é possível apreender a proposição, de tal modo que num sentido a proposição pode ser experienciada. O que quer dizer, podemos ter uma experiência que consiste em perceber o que é a proposição: podemos ver um quadro do Bispo Stubbs pendurado à forca. Tais

são as experiências das leituras de novelas: não *acreditamos* no que lemos, simplesmente o apreendemos. Deste modo a experiência pode consistir num mero apreender, não em acreditar.[2] Quando apreendemos a proposição "o Bispo Stubbs foi enforcado por assassinato", esta proposição é num sentido uma parte de nossa experiência; mas em outro sentido não experienciamos esta proposição uma vez que não somos levados a acreditar nela. Esta distinção mostra que a experiência, no sentido requerido pelo Sr. Joachim, consiste da apreensão da *verdade,* e que existe muita apreensão que, embora seja experiência num sentido, é experiência num sentido em que o que é falso também pode ser experienciado.[3] Logo aqui, novamente, a *experiência,* como é usada no estabelecimento da teoria monista da verdade, é uma noção envolvendo uma concepção da verdade diferente daquela que a teoria monista declara ser a única legítima. Pois ou a experiência não oferece nenhuma ajuda na construção da verdade total, ou ela é a apreensão da *verdade* das proposições singulares, que são verdadeiras num sentido em que suas contraditórias não são verdadeiras. Mas esta conclusão, se fundada, é fatal para a teoria monista da verdade.

Com relação ao *deus ex machina,* a experiência ideal em que a verdade total é atualizada, observarei simplesmente que ele é em geral um pouco desacreditado, e que os próprios idealistas têm muita vergonha dele, como parece pelo fato de que nunca o mencionam quando podem evitá-lo, e que quando o mencionam, introduzem-no com palavras apologéticas, tais como "o que é verdadeiro *no fim das contas*" — como se o que é verdadeiro "no fim das contas" fosse alguma coisa diferente do que é verdadeiro.

Temos portanto as seguintes objeções à teoria monista da verdade: (1) se nenhuma verdade parcial é muito verdadeira, isto deve-se aplicar às verdades parciais que incorporam a filosofia monista. Mas se estas não são muito verdadeiras, quaisquer deduções que possamos fazer a partir delas podem depender de seu aspecto falso ao invés de seu aspecto verdadeiro, e pode portanto ser errônea; (2) é uma conseqüência da teoria monista que as partes de um todo não são realmente suas partes. Logo não pode existir qualquer todo genuíno nesta teoria, uma vez que nada pode ser realmente um todo a menos que tenha realmente partes; (3) a teoria é incapaz de explicar em que sentido se diz um juízo parcial ser verdadeiro e outro falso, embora ambos sejam igualmente parciais; (4) de modo a provar que pode existir somente um todo coerente, a teoria é compelida a apelar à "experiência", que deve consistir em conhecer verdades particulares, e deste modo requer uma noção de verdade que a teoria monista não pode admitir.

Mas cada um destes argumentos é da natureza de uma *reductio ad absurdum (redução ao absurdo).* Devemos agora voltar-nos para o que acredito ser a assunção fundamental de toda a teoria monista, a saber, sua doutrina que diz respeito às relações. Se pudermos mostrar que esta doutrina é infundada e insustentável, completaremos daí em diante a refutação da teoria monista.

[2] Cf. Meinong, *Ueber Annahmen* (Leipzig, 1902), *passim.*

[3] Esta distinção está ligada à questão das Idéias Flutuantes, discutida pelo Sr. Bradley em *Mind,* N. S., n.º 60. Ele argumenta que a distinção entre o real e o imaginário não é absoluta, mas seu argumento assume *explicitamente* o que chamei "axioma das relações internas". Cf., por exemplo, pp. 457-61.

II

Podem-se deduzir todas as doutrinas que estivemos considerando de uma doutrina lógica central, que se pode expressar assim: "toda relação está fundada nas naturezas dos termos relacionados". Chamemos isto o *axioma dos termos relacionados*. Se este axioma vale, o fato de que dois objetos têm uma determinada relação implica a complexidade em cada um dos dois objetos, isto é, implica alguma coisa nas "naturezas" dos dois objetos, em virtude da qual eles têm a relação em questão. Segundo a visão oposta, que é uma visão que defendo, existem fatos tais como aquele em que um objeto tem uma determinada relação com um outro objeto, e não se pode em geral reduzir tais fatos a, ou inferi-los de, um fato acerca unicamente de um objeto juntamente com um fato acerca unicamente de outro objeto: eles não implicam que os dois objetos têm alguma complexidade, ou alguma propriedade *intrínseca* que os distingue de dois objetos que não têm a relação em questão.

Antes de examinar os argumentos a favor e contra o axioma das relações internas, consideremos algumas de suas conseqüências. Segue-se imediatamente deste axioma que o todo da realidade ou da verdade deve ser um todo significativo no sentido do Sr. Joachim. Pois cada parte terá uma natureza que exibe suas relações a toda outra parte e ao todo; logo, se a natureza de qualquer parte fosse completamente conhecida, a natureza do todo e de qualquer outra parte seria também completamente conhecida; enquanto inversamente, se a natureza do todo fosse completamente conhecida, esta envolveria o conhecimento de suas relações com cada parte, e portanto das relações de cada parte com cada uma das outras partes, e portanto da natureza de cada parte. É também evidente que, se a realidade ou a verdade é um todo significativo no sentido do Sr. Joachim, o axioma das relações internas deve ser verdadeiro. Logo, o axioma é equivalente à teoria monista da verdade.

Além disso, assumindo que não devemos distinguir entre uma coisa e sua "natureza", segue-se do axioma que não se pode considerar nada de modo muito verdadeiro exceto em relação ao todo. Pois se considerarmos "A está relacionado a B", o A e o B estão também relacionados a todas as outras coisas, e dizer o que *são o* A e o B envolveria referência a todas as outras coisas no universo. Quando consideramos simplesmente aquela parte da natureza de A em virtude da qual A está relacionado a B, dizemos estar considerando A *qua* (enquanto) relacionado a B; mas isto é uma maneira abstrata e apenas parcialmente verdadeira de considerar A, pois a natureza de A, que é a mesma coisa que A, contém as bases de suas relações a todas as outras coisas assim como a B. Deste modo não se pode dizer nada muito verdadeiro acerca de A menor do que o reconhecimento de todo o universo; e então o que se diz acerca de A será o mesmo que se diria de qualquer outra coisa, desde que todas as naturezas de coisas diferentes devem, como as naturezas das mônadas de Leibniz, expressar o mesmo sistema de relações.

Consideremos agora mais de perto o significado do axioma das relações internas e as bases a favor e contra ele. Temos, para começar, dois significados

possíveis, segundo se sustente que toda relação é realmente *constituída* pelas naturezas dos termos ou do todo que elas compõem, ou simplesmente que toda relação tem uma *base* nessas naturezas. Não observo que os idealistas distinguem estes dois significados; de fato, falando de modo geral, eles tendem a identificar uma proposição com suas conseqüências,[4] incorporando desta forma um dos princípios distintivos do pragmatismo. A distinção entre os dois significados é, entretanto, menos importante do que seria de outro modo, devido ao fato de que ambos significados conduzem, como veremos, à perspectiva de que não existem em absoluto relações.

O axioma das relações internas nas duas formas envolve, como o Sr. Bradley recomendou de modo justo,[5] a conclusão de que não existem relações e de que não existem muitas coisas, mas uma única coisa. (Os idealistas acrescentariam: *no fim das contas*. Mas isto significa apenas que a conseqüência é uma conseqüência que é freqüentemente conveniente esquecer.) Alcança-se esta conclusão considerando-se a relação de diversidade. Pois se existem realmente duas coisas, A e B, que são diversas, é impossível reduzir totalmente esta diversidade a adjetivos de A e B. Será necessário que A e B tenham adjetivos *diferentes*, e não se pode interpretar, sob pena de regressão infinita, a diversidade como significando que eles têm por sua vez adjetivos diferentes. Pois se dizemos que A e B diferem quando A tem o adjetivo "diferente de B" e B tem o adjetivo "diferente de A", devemos supor que estes dois adjetivos diferem. Então, "diferente de A" deve ter o adjetivo "diferente de 'diferente de B' ", que deve diferir de "diferente de 'diferente de A' ", e assim por diante *ad infinitum* (ao infinito). Não podemos tomar "diferente de B" como um adjetivo que não requer nenhuma redução ulterior, uma vez que devemos perguntar o que se significa por "diferente" nesta expressão, que, como se estabelece, deriva um adjetivo de uma relação, não uma relação de um adjetivo. Deste modo, se deve existir qualquer diversidade, deve existir uma diversidade não redutível à diferença dos adjetivos, isto é, não baseada nas "naturezas" dos termos diversos. Conseqüentemente, se o axioma de relações internas é verdadeiro, segue-se que não existe nenhuma diversidade, e que existe somente uma coisa. Deste modo o axioma das relações internas é equivalente à assunção do monismo ontológico e à negação de que existem quaisquer relações. Onde quer que pareça termos uma relação, esta é realmente um adjetivo do todo composto dos termos da relação suposta.

O axioma das relações internas é desta forma equivalente à assunção de que toda proposição tem um sujeito e um predicado. Pois deve-se sempre reduzir uma proposição que afirma uma relação a uma proposição sujeito-predicado concernente ao todo composto dos termos da relação. Procedendo desta maneira para todos cada vez maiores, corrigimos gradualmente nossos primeiros juízos abstratos imperfeitos, e aproximamo-nos cada vez mais da única verdade acerca do

[4] Cf., por exemplo, "Joachim", p. 108.

[5] Cf. *Appearance and Reality (Aparência e Realidade)*, 1.ª ed., p. 519: "A realidade é única. Ela deve ser singular, porque a pluralidade, tomada como real, se autocontradiz. A pluralidade implica as relações, e, através de suas relações, sempre afirma relutantemente uma unidade superior".

todo. A única verdade final e completa deve consistir de uma proposição com um sujeito, a saber, o todo, e um predicado. Mas desde que isto envolve a distinção entre sujeito e predicado, como se eles pudessem ser diversos, mesmo isto não seria muito verdadeiro. O melhor que podemos dizer disto é que não é "intelectualmente *corrigível*", isto é, é tão verdadeiro quanto o pode ser qualquer verdade; mas mesmo a verdade absoluta persiste em ser não muito verdadeira. [6]

Se nos perguntamos quais são as bases em favor do axioma das relações internas, somos deixados na dúvida por aqueles que acreditam nele. O Sr. Joachim, por exemplo, assume-o em todos os lugares, e não apresenta nenhum argumento em seu favor. [7] Na medida em que descubramos as bases, elas parecem ser duas, embora estas são talvez realmente indistinguíveis. Existe em primeiro lugar a lei da razão suficiente, segundo a qual nada pode ser exatamente um fato bruto, mas deve ter alguma razão para ser deste modo e não de outro modo. [8] Em segundo lugar, existe o fato de que, se dois termos têm uma determinada relação, eles não podem senão tê-la, e se não a tivessem eles seriam diferentes; o que parece mostrar que existe alguma coisa nos termos que conduz ao seu ser relacionados como eles são.

(1) A lei da razão suficiente é difícil de formular com precisão. Não pode significar simplesmente que toda proposição verdadeira é logicamente dedutível de alguma outra proposição verdadeira, pois esta é uma verdade óbvia que não produz as conseqüências requeridas pela lei. Por exemplo, pode-se deduzir $2 + 2 = 4$ de $4 + 4 = 8$, mas seria absurdo considerar $4 + 4 = 8$ como uma razão para $2 + 2 = 4$. A *razão* a favor de uma proposição espera-se sempre ser uma o mais proposições *mais simples*. Deste modo a lei da razão suficiente significaria que toda proposição pode ser deduzida de proposições mais simples. Isto parece obviamente falso, mas em todo caso não pode ser relevante para a consideração do idealismo, que sustenta serem as proposições cada vez menos verdadeiras à medida em que são mais simples, de tal forma que seria absurdo insistir em começar com proposições simples. Concluo, portanto, que, se alguma forma da lei da razão suficiente é relevante, deve-se antes descobri-la examinando-se a segunda das bases em favor do axioma das relações internas, a saber, que os termos relacionados não podem estar relacionados a não ser como o são.

(2) Penso que a força deste argumento depende fundamentalmente de uma forma falaciosa do enunciado. "Se A e B estão relacionados de uma determinada *maneira*", pode-se dizer, "devemos admitir que se eles não estivessem relacio-

[6] Cf. *Appearance and Reality (Aparência e Realidade)*, 1.ª ed., p. 544: "Mesmo a verdade absoluta no fim das contas parece desta forma mostrar-se errônea. E deve-se admitir que, no fim das contas, nenhuma verdade possível é muito verdadeira. Trata-se de uma tradução parcial e inadequada daquilo que ela professa apresentar corporalmente. E esta discrepância interna pertence irremovivelmente ao próprio caráter da verdade. Além do mais, não se deve manter nem um pouco a diferença traçada entre a verdade absoluta e a verdade finita. Pois a primeira, numa palavra, não é *intelectualmente* corrigível".

[7] Ver *Mind*, outubro, 1906, pp. 530-531.

[8] Cf. *Appearance and Reality*, 2.ª ed. p. 575: "Se os termos a partir de sua própria natureza interna não entram na relação, então, na medida em que estamos preocupados com eles, eles não parecem relacionados por nenhuma razão, e, na medida em que estamos preocupados com eles, a relação parece ser feita arbitrariamente". Cf., também, p. 577.

nados seriam diferentes do que são, e que conseqüentemente deve existir alguma coisa neles que é essencial para seu ser relacionados como são." Ora, se dois termos estão relacionados de uma determinada maneira, segue-se que, se eles não estivessem assim relacionados, seguir-se-iam todas as conseqüências imagináveis. Pois, se eles estão assim relacionados, a hipótese de que eles não estão assim relacionados é falsa, e de uma hipótese falsa pode-se deduzir qualquer coisa. Assim, deve-se alterar a forma do enunciado acima. Podemos dizer: "Se A e B estão relacionados de uma determinada maneira, então qualquer coisa que não está assim relacionada deve ser diferente de A e B, logo, etc." Mas isto prova somente que o que não está relacionado como A e B o estão deve ser *numericamente* diverso de A e B; não provará a diferença dos adjetivos, a menos que assumamos o axioma das relações internas. Logo o argumento tem somente uma força retórica, e não pode provar sua conclusão sem um círculo vicioso.

Falta perguntar se existem quaisquer bases *contra* o axioma das relações internas. O primeiro argumento que naturalmente ocorre ao oponente deste axioma é a dificuldade de levá-lo realmente a cabo. Já tivemos um exemplo disto com relação à diversidade; em muitos outros exemplos a dificuldade é ainda mais óbvia. Suponha-se, por exemplo, que um volume é maior do que outro. Podemos reduzir a relação "maior do que" entre os volumes a adjetivos dos volumes, dizendo que um é deste ou daquele tamanho e que o outro é deste ou daquele outro tamanho. Mas então um tamanho deve ser maior do que o outro tamanho. Se tentarmos reduzir esta nova relação a adjetivos dos dois tamanhos, os adjetivos devem ainda ter uma relação correspondente a "maior do que", e assim por diante. Logo não nos podemos recusar, sem uma regressão infinita, a admitir que mais cedo ou mais tarde chegamos a uma relação não redutível a adjetivos dos termos relacionados. Este argumento aplica-se especialmente a todas as relações *assimétricas,* isto é, a relações tais que, quando valem entre A e B, não valem entre B e A.[9]

Deriva-se um argumento mais profundo contra o axioma das relações internas de uma consideração do que se significa através da "natureza" de um termo. É esta a mesma que o próprio termo ou é diferente? Se é diferente, deve estar relacionada com o termo, e não se pode reduzir sem uma regressão infinita a relação de um termo com sua natureza a alguma coisa diferente de uma relação. Deste modo se se deve aderir ao axioma, devemos supor que um termo não é diferente de sua natureza. Neste caso, toda proposição verdadeira que atribui um predicado a um sujeito é puramente analítica, desde que o sujeito seja sua própria natureza total, e o predicado é parte daquela natureza. Mas nesse caso, qual é o *vínculo que* une predicados a predicados de um sujeito? Poder-se-ia supor que qualquer coleção casual de predicados compõe um sujeito, se os sujeitos não são diferentes do sistema de seus próprios predicados. Se a "natureza" de um termo deve consistir de predicados, e ao mesmo tempo ser a mesma coisa que o próprio termo, parece

[9] O argumento que é apenas indicado acima está estabelecido de modo completo em meu *Principles of Mathematics (Princípios de Matemática),* §§ 212-216.

impossível entender o que significamos quando perguntamos se S tem o predicado P. Pois isto não pode significar: "É P um dos predicados enumerados ao se explicar o que significamos por S?" e é difícil ver que outra coisa, na perspectiva em questão, poderia significar. Não podemos tentar introduzir uma relação de *coerência* entre os predicados, em virtude da qual eles pudessem ser chamados predicados de um sujeito; pois isto basearia a predicação numa relação, ao invés de reduzir as relações às predicações. Deste modo caímos em dificuldades iguais quer afirmemos quer neguemos que um sujeito é diferente de sua "natureza".[10]

Outra vez, o axioma da relação interna é incompatível com toda complexidade. Pois este axioma conduz, como vimos, a um monismo rigoroso. Existe somente uma coisa e somente uma proposição. A única proposição (que não é simplesmente a única proposição *verdadeira,* mas a *única* proposição) atribui um predicado ao único sujeito. Mas esta única proposição não é muito verdadeira, porque envolve a distinção entre o predicado e o sujeito. Mas se origina então a dificuldade: se a predicação envolve a diferença do predicado com respeito ao sujeito, e se o único predicado *não é* distinto do único sujeito, suporíamos que não pode, nem mesmo, existir uma proposição *falsa* que atribui o único predicado ao único sujeito. Deveremos supor, portanto, que a predicação não envolve a diferença do predicado com respeito ao sujeito, e que o único predicado é idêntico ao único sujeito. Mas é essencial para a filosofia que estamos examinando negar a identidade absoluta e reter a "identidade na diferença". A aparente multiplicidade do mundo real é de outro modo inexplicável. A dificuldade é que a "identidade na diferença" é impossível, se aderimos ao monismo estrito. Pois a "identidade na diferença" envolve muitas verdades parciais, que se constituem, por um mútuo dar e tomar, na única verdade total. Mas as verdades parciais, num monismo estrito, não somente não são muito verdadeiras: elas não subsistem em absoluto. Se existissem tais proposições, quer verdadeiras quer falsas, isto ocasionaria a pluralidade. Brevemente, toda a concepção da "identidade na diferença" é incompatível com o axioma das relações internas; no entanto, sem esta concepção o monismo não pode dar nenhuma explicação do mundo, que termina repentinamente como um ato de ópera. Concluo que o axioma é falso, e que aquelas partes do idealismo que dependem dele são portanto infundadas.

Pareceria, portanto, existirem razões contra o axioma de que as relações estão necessariamente fundadas na "natureza" de seus termos ou do todo composto de termos, e pareceria não existir nenhuma razão a favor deste axioma. Quando se rejeita o axioma torna-se carente de significado falar da "natureza" dos termos de uma relação: a relacionalidade não mais é uma prova de complexidade, uma relação dada pode valer entre muitos pares diferentes de termos, e um termo dado pode ter muitas relações diferentes com termos diferentes. A "identidade na diferença" desaparece: existe identidade e existe diferença, e os complexos podem ter alguns elementos idênticos e alguns diferentes, mas não mais somos obrigados a dizer de qualquer par de objetos que se pode mencionar que eles são

[10] Acerca desta questão ver meu *Phylosophy of Leibniz (A Filosofia de Leibniz),* §§ 21, 24, 25.

idênticos e diferentes "num sentido", este "sentido" sendo alguma coisa que é vitalmente necessário deixar indefinida. Obtemos deste modo um mundo de muitas coisas, com relações que não se devem deduzir de uma "natureza" suposta ou de uma essência escolástica das coisas relacionadas. Neste mundo, tudo que é complexo compõe-se de coisas simples relacionadas, e a análise não mais se confronta a cada passo com uma regressão infinita. Assumindo-se esta espécie de mundo, resta responder o que devemos dizer a respeito da natureza da verdade. Esta questão é considerada no ensaio que segue.

Capítulo VII

Da natureza da verdade e da falsidade

A questão "o que é a verdade?" pode-se entender de várias maneiras diferentes, e antes de começar nossa investigação de uma resposta, seria interessante estarmos bem certos com relação ao sentido em que estamos perguntando a questão. Podemos querer perguntar que coisas são verdadeiras: A ciência é verdadeira? A religião revelada é verdadeira? E assim por diante. Mas antes que possamos responder a questões tais como essas, devemos ser capazes de dizer que essas questões *significam:* o que é, exatamente, que estamos perguntando quando dizemos "a ciência é verdadeira?" É esta questão preliminar que desejo discutir. A questão de se isto ou aquilo é verdadeiro deve ser estabelecida, se o puder ser, através de considerações concernentes a isto ou aquilo, não através de considerações com relação ao que "a verdade" significa; mas aqueles que formulam a questão provavelmente já têm em suas mentes alguma idéia com relação ao que "a verdade" significa, de outro modo a questão e sua resposta não poderiam ter nenhum significado para eles.

Quando, entretanto, concordamos que a questão com a qual estamos preocupados é "o que significa 'a verdade'?" não chegamos de modo algum a um fim das ambigüidades possíveis. Existe a questão "como se usa a palavra 'verdade' apropriadamente?" Esta é uma questão para o dicionário, não para a filosofia. Além disso, a palavra tem alguns usos perfeitamente apropriados que são obviamente irrelevantes para nossa investigação: um "verdadeiro" homem, um "verdadeiro" poeta, são "verdadeiros" num sentido diferente daquele com o qual estamos preocupados. Novamente, existe a questão "o que as pessoas comumente têm em mente quando usam a palavra 'verdade'?" Esta questão está muito próxima da questão que devemos perguntar, mas ainda é diferente dela. A questão de que idéia as pessoas têm quando usam a palavra é uma questão da psicologia; além disso, existe muito pouca coisa em comum entre as idéias que duas pessoas diferentes ligam de fato à mesma palavra, embora exista freqüentemente maior concordância com relação às idéias que elas considerariam apropriadas para ligar à palavra.

Pode-se explicar a questão que devemos discutir apontando que, no caso de palavras tais como "verdade", todos nós sentimos que algum conceito fundamental, de grande importância filosófica, está envolvido, embora seja difícil estarmos certos com relação ao que é este conceito. O que desejamos é destacar este con-

ceito da massa de irrelevâncias em que, quando o usamos, ele está normalmente embebido, e trazer claramente diante da mente a oposição abstrata da qual depende nossa distinção entre verdadeiro e falso. O processo a ser realizado é essencialmente um processo de análise: temos várias crenças complexas e mais ou menos confusas acerca do verdadeiro e do falso, e devemos reduzir estas a formas que são simples e claras, sem causar qualquer conflito evitável entre nossas crenças iniciais e confusas e nossas asserções finais simples e claras. Estas asserções finais devem ser testadas parcialmente por sua evidência intrínseca, parcialmente por seu poder de explicar os "dados"; e os "dados", em tal problema, são as crenças complexas e confusas com as quais iniciamos. Estas crenças devem necessariamente sofrer uma mudança ao se tornarem claras, mas a mudança não deverá ser maior do que é assegurado por sua confusão inicial.

Embora a questão de que coisas são verdadeiras ao invés de falsas não tome parte de nossa investigação, ainda assim será proveitoso considerar por instantes a natureza das coisas às quais atribuímos ou a verdade ou a falsidade. Falando de modo geral, as coisas que são verdadeiras ou falsas, no sentido em que estamos preocupados, são enunciados, e crenças ou juízos.[1] Quando, por exemplo, vemos o sol brilhando, o próprio sol não é "verdadeiro", mas o juízo "o sol está brilhando" é verdadeiro. Pode-se definir a verdade ou falsidade dos enunciados em termos da verdade ou falsidade das crenças. Um enunciado é verdadeiro quando uma pessoa que acredita nele acredita de modo verdadeiro, e falso quando uma pessoa que acredita nele acredita de modo falso. Desta forma, ao considerar a natureza da verdade podemos restringir-nos à verdade das crenças, uma vez que a verdade dos enunciados é uma noção derivada da verdade das crenças. As questões que devemos discutir são portanto: qual é a diferença entre uma crença verdadeira e uma crença falsa? Por esta questão significo, qual é a diferença que *constitui* realmente a verdade ou falsidade de uma crença? Não estamos perguntando o que se chama um *critério* de verdade, isto é alguma qualidade, diferente da verdade, que pertence a qualquer coisa que seja verdadeira e a nada mais. Esta distinção entre a *natureza* da verdade e um *critério* de verdade é importante, e não foi sempre enfatizada de modo suficiente pelos filósofos. Um critério é uma espécie de marca registrada, isto é, alguma característica comparativamente óbvia que é uma garantia de autenticidade. "Nada é autêntico sem o rótulo": desta forma o rótulo é o que nos assegura que tal ou qual firma produziu o artigo. Mas quando dizemos que tal ou qual firma produz o artigo não *significamos* que o artigo tem o rótulo correto; logo existe uma diferença entre o significado e o critério. De fato, é exatamente esta diferença que torna útil um critério. Ora, não acredito que a verdade tenha, universalmente, alguma dessas marcas registradas: não acredito que existe qualquer rótulo pelo qual podemos saber sempre que um juízo é verdadeiro ao invés de falso. Mas esta não é a questão que desejo discutir: desejo discutir o que são realmente a verdade e a falsidade, não que marcas extrínsecas elas têm pelas quais podemos reconhecê-las.

[1] Usarei as palavras "crença" e "juízo" como sinônimos.

O primeiro ponto acerca do qual é importante estar certo é a relação da verdade e falsidade com relação à mente. Se estivéssemos certos em dizer que as coisas que são verdadeiras e falsas sempre são juízos, então seria evidente que não pode existir nenhuma verdade ou falsidade a menos que existam mentes para julgar. Não obstante, é evidente também que a verdade e a falsidade de um juízo dado não depende de modo algum da pessoa que julga, mas unicamente dos fatos acerca dos quais ela julga. Se julgo que Carlos I morreu em seu leito, julgo de modo falso, não devido a alguma coisa relacionada comigo, mas devido a que de fato ele não morreu em seu leito. De modo similar, se julgo que ele morreu no cadafalso, julgo de modo verdadeiro, devido a um evento que ocorreu de fato faz 260 anos. Deste modo a verdade e falsidade de um juízo tem sempre uma base objetiva, e é natural perguntar se não existem verdades e falsidades objetivas que são os objetos, respectivamente, dos juízos verdadeiros e falsos. Com relação às verdades, esta perspectiva é altamente plausível. Mas com relação às falsidades, é exatamente o inverso do plausível; ainda assim, como veremos, é difícil manter isso com relação às verdades sem ser forçado a manter isso com relação às falsidades.

Em todos os atos cognitivos, tais como acreditar, duvidar, desacreditar, apreender, perceber, imaginar, a mente tem objetos diferentes de si própria com os quais ela está em algumas dessas várias relações. Num caso tal como o da percepção isto é suficientemente óbvio: a coisa percebida é necessariamente alguma coisa diferente do ato de percebê-la, e o perceber é uma relação entre a pessoa que percebe e a coisa percebida. A mesma coisa vale, embora de modo menos óbvio, com relação à imaginação. Se imagino, por exemplo, uma determinada cor, a cor é um objeto diante de minha mente de modo tão verdadeiro quanto se eu percebesse a cor, embora a relação com minha mente seja diferente do que seria se eu percebesse a cor, e não me conduz a supor que a cor existe no lugar em que a imagino. Os juízos consistem, também, de relações da mente com os objetos. Mas aqui deve-se fazer uma distinção entre duas teorias diferentes com respeito à relação que constitui o juízo. Se julgo, por exemplo, que Carlos I morreu no cadafalso, é esta uma relação entre eu e um "fato" simples, a saber, a morte de Carlos I no cadafalso, ou que "Carlos I morreu no cadafalso", ou é ela uma relação entre eu e Carlos I e morrer e o cadafalso? Verificaremos que a possibilidade dos juízos falsos nos compele a adotar a última perspectiva. Mas examinemos em primeiro lugar a perspectiva de que um juízo tem um objeto simples.

Se todo juízo, quer verdadeiro ou falso, consiste numa determinada relação, chamada "julgar" ou "acreditar", com um único objeto, que é o que julgamos ou no que acreditamos, então a distinção entre verdadeiro e falso enquanto aplicada aos juízos é derivativa da distinção entre verdadeiro e falso enquanto aplicada aos objetos dos juízos. Assumindo que existam tais objetos, atribuamo-lhes, seguindo Meinong, o nome "objetivos". Então todo juízo tem um objetivo, e os juízos verdadeiros têm objetivos verdadeiros, enquanto os juízos falsos têm objetivos falsos. Desta forma dever-se-á considerar em primeiro lugar a questão do significado da verdade e falsidade com relação aos objetivos, e deveremos encontrar algum

meio de dividir os objetivos naqueles que são verdadeiros e naqueles que são falsos. Nisto, entretanto, existe uma grande dificuldade. Na medida em que consideramos apenas os juízos verdadeiros, a perspectiva de que eles têm objetivos é plausível: pode-se considerar o evento real que descrevemos como "a morte de Carlos I no cadafalso" como o objetivo do juízo "Carlos I morreu no cadafalso". Mas qual é o objetivo do juízo "Carlos I morreu em seu leito"? Não existiu nenhum evento tal como "a morte de Carlos I em seu leito". Dizer que sempre existiu uma coisa tal como "a morte de Carlos I em seu leito" é simplesmente outra maneira de dizer que Carlos I morreu em seu leito. Desta forma, se existe um objetivo, deve ser alguma coisa diferente do que "a morte de Carlos I em seu leito". Poderíamos considerá-lo ser "aquele Carlos I morreu em seu leito". Deveremos então dizer o mesmo dos juízos verdadeiros; o objetivo de "Carlos I morreu no cadafalso" será "aquele Carlos I morreu no cadafalso".

Existem, entretanto, duas objeções a esta perspectiva. A primeira é que é difícil acreditar que existem objetos tais como "aquele Carlos I morreu em seu leito", ou mesmo "aquele Carlos I morreu no cadafalso". Parece evidente que a expressão "aquele fulano de tal" não tem nenhum significado completo por si mesma, que lhe permitiria denotar um objeto definido como, por exemplo, a palavra "Sócrates" faz. Sentimos que a expressão "aquele fulano de tal" é fundamentalmente incompleta, e adquire significação completa apenas quando adicionam-se palavras de modo a expressar um juízo, por exemplo, "acredito naquele fulano de tal", "nego aquele fulano de tal", "espero que aquele fulano de tal". Portanto, se podemos evitar considerar "aquele fulano de tal" como uma entidade independente, escaparemos de um paradoxo. Este argumento não é decisivo, mas deve-se admitir que possui um certo peso. A segunda objeção é mais fatal, e mais próxima à consideração da verdade e da falsidade. Se admitirmos que todos os juízos têm objetivos, deveremos permitir que existem objetivos que são falsos. Desta forma existirão entidades no mundo, não dependentes da existência de juízos, que podem ser descritas como falsidades objetivas. Isto é em si quase inacreditável: sentimos que não poderia existir nenhuma falsidade se não existissem mentes para fazer erros. Mas tem a desvantagem de que deixa a diferença entre a verdade e a falsidade bastante inexplicada. Sentimos que quando julgamos de modo verdadeiro dever-se-á encontrar no exterior de nosso juízo alguma entidade a ele "correspondente" de algum modo. É verdade que não podemos tomar como esta entidade simplesmente o sujeito gramatical de nosso juízo: se julgamos, por exemplo, "Homero não existiu", é óbvio que Homero não é a entidade que se deve encontrar se nosso juízo é verdadeiro, mas não se é falso. Contudo é difícil abandonar a perspectiva de que, de algum modo, a verdade ou falsidade de um juízo depende da presença ou ausência de uma entidade "correspondente" da mesma espécie. E se abandonarmos esta perspectiva, e aderirmos à opinião de que existem objetivos verdadeiros e objetivos falsos, seremos compelidos a admitir como um fato fundamental e não ulteriormente explicável que os objetivos são de duas espécies, a verdadeira e a falsa. Esta perspectiva, embora não logicamente impossível, é insatis-

fatória, e faremos melhor, se pudermos, encontrar alguma perspectiva que deixe menos misteriosa a diferença entre a verdade e a falsidade.

Poder-se-ia pensar que poderíamos simplesmente dizer que os juízos verdadeiros têm objetivos enquanto os juízos falsos não os têm. Com uma nova definição dos objetivos esta visão poderia tornar-se sustentável, mas não é sustentável na medida em que sustentamos a perspectiva de que o juízo é realmente uma relação da mente com um objetivo. Pois esta perspectiva compele-nos, uma vez que certamente existem os juízos falsos, e que uma relação não pode ser uma relação com nada, a admitir que os juízos falsos assim como os juízos verdadeiros têm objetivos. Devemos portanto abandonar a perspectiva de que os juízos consistem numa relação com um único objeto. Não podemos sustentar esta perspectiva com relação aos juízos verdadeiros enquanto a rejeitamos com relação aos falsos, pois isto faria uma diferença intrínseca entre juízos verdadeiros e falsos, e permite que descubramos (o que é obviamente impossível) a verdade ou a falsidade de um juízo simplesmente por exame da natureza intrínseca do juízo. Desta forma devemos nos dirigir à teoria de que *nenhum* juízo consiste numa relação com um único objeto.

A dificuldade da perspectiva que estivemos considerando até agora era que ela nos compelia ou a admitir falsidades objetivas, ou a admitir que quando julgamos de modo falso não existe nada que estejamos julgando. A maneira de escapar à dificuldade consiste em sustentar que, se julgamos de modo verdadeiro ou se julgamos de modo falso, não existe uma única coisa que estamos julgando. Quando julgo que Carlos I morreu no cadafalso, temos diante de nós, não um objeto, mas vários objetos, a saber, Carlos I e a morte e o cadafalso. De modo similar, quando julgamos que Carlos I morreu em seu leito, temos diante de nós os objetos Carlos I, morrer, e seu leito. Estes objetos não são ficções: eles são exatamente tão bons quanto os objetos do juízo verdadeiro. Escapamos portanto à necessidade de admitir falsidades objetivas, ou de admitir que ao julgar de modo falso não temos nada diante da mente. Desta forma nesta perspectiva o juízo é uma relação da mente com vários outros termos: quando esses outros termos têm *inter se* (entre si) uma relação "correspondente", o juízo é verdadeiro; quando não, ele é falso. Esta perspectiva, que acredito ser a perspectiva correta, deve ser agora expandida e explicada mais detalhadamente.

Ao dizer que o juízo é uma relação da mente com várias coisas, por exemplo, com Carlos I, com o cadafalso e com a morte, não significo que a mente tem uma determinada relação com Carlos I e tem também essa relação com o cadafalso e também a tem com a morte. Não desejo, entretanto, negar que quando estamos julgando temos *uma* relação com cada um dos constituintes de nosso juízo separadamente considerado, pois pareceria que devemos ser de algum modo conscientes desses constituintes, de tal modo que durante qualquer juízo devemos ter, com cada um dos constituintes do juízo, aquela relação que podemos chamar "ser consciente dele". Este é um fato muito importante, mas não dá a essência do juízo. Nada do que diz respeito a Carlos I e a morte e o cadafalso separada e rigorosamente dará o juízo "Carlos I morreu no cadafalso". De modo a obter este juízo,

devemos ter uma única unidade da mente, de Carlos I, da morte e do cadafalso, isto é, devemos ter, não várias instâncias de uma relação entre dois termos, mas uma instância de uma relação entre mais do que dois termos. Tais relações, embora familiares aos matemáticos, foram indubitavelmente ignoradas pelos filósofos. Desde que elas me parecem dar a chave para muitos enigmas acerca da verdade, farei uma rápida digressão para mostrar que elas são comuns e devem ser familiares.

Uma das maneiras mais comuns em que as relações entre mais do que dois termos ocorrem é em proposições acerca do que aconteceu em algum tempo particular. Tome-se uma proposição tal como "A amou B em maio e odiou-o em junho", e suponha-se ser isto verdadeiro. Então não podemos dizer que, além das datas, A tem para B ou a relação de amor ou aquela de ódio. Esta necessidade de uma data não se origina em *todos* os relacionamentos ordinários; por exemplo, se A é o irmão de B, não se requer nenhuma data: o relacionamento vale sempre ou nunca, ou, mais estritamente, vale ou não vale com respeito ao tempo. Mas o amor e o ódio são "idiotas do tempo": não são relações que valem sem respeito às datas. "A amou B em maio" não é uma relação entre A e B simplesmente, mas entre A e B e maio.[2] Esta relação entre A e B e maio não pode ser analisada através de relações entre A e B, A e maio, B e maio: ela é uma única unidade. É parcialmente a falha em perceber que a data é um dos termos em tais relações que causou tal dificuldade na filosofia do tempo e da mudança.

Como outra ilustração, tome-se a relação de ciúme. O tempo entra aqui exatamente como fazia com o amor e o ódio, mas ignoraremos por enquanto o tempo, porque o ponto a ser notado acerca do ciúme é que ele envolve três pessoas. A proposição mais simples possível afirmando o ciúme é uma proposição tal como "A tem ciúme do amor de B por C", ou "A tem ciúme de B comrelação a C". Poder-se-ia pensar que 11o amor de B por C" seria um termo, e A outro termo. Mas esta interpretação não se aplicará aos casos de ciúme enganoso: se A é Otelo, não existe uma coisa tal como "o amor de B por C". Deste modo esta interpretação é impossível, e somos compelidos a considerar o ciúme como uma relação entre três pessoas, isto é como tendo para sua unidade uma relação que é o que podemos chamar "triangular". Se levarmos posteriormente em consideração a necessidade de uma data, a relação torna-se "quadrangular", isto é, a proposição mais simples possível que envolve a relação será uma proposição que diz respeito a quatro termos, a saber, três pessoas e uma data.

Daremos o nome de "relações *múltiplas*" àquelas que requerem mais do que dois termos. Deste modo uma relação é "múltipla" se as mais simples *proposições* em que ela ocorre são proposições que envolvem mais do que dois termos (sem contar a relação). Do que foi dito, é óbvio que as relações múltiplas são comuns, e que não se podem entender muitas questões sem sua ajuda. Às relações que possuem apenas dois termos chamaremos "relações duais".

[2] Não quero assumir qualquer teoria com relação à natureza do tempo: "Maio" pode ser interpretado como o leitor o desejar. O enunciado no texto pode então ser construído de um modo um pouco mais complicado, mas a necessidade de uma relação de mais do que dois termos permanecerá.

A teoria do juízo que estou defendendo é que o juízo não é uma relação dual da mente com o único objetivo, mas uma relação múltipla da mente com vários outros termos com os quais o juízo está preocupado. Desta forma se julgo que A ama B, esta não é uma relação de minha pessoa para "o amor de A por B", mas uma relação entre minha pessoa, A, amor, e B. Se fosse uma relação de minha pessoa para "o amor de A por B", seria impossível a menos que existisse uma coisa tal como "o amor de A por B", isto é, a menos que A amasse B, isto é, a menos que o juízo fosse verdadeiro; mas, de fato, juízos falsos são possíveis. Quando se toma um juízo como uma relação entre minha pessoa, A, amor e B, o simples fato de que o juízo ocorre não envolve nenhuma relação entre seus objetos A, amor e B; desta forma admite-se totalmente a possibilidade de juízos falsos. Quando o juízo é verdadeiro, A ama B; desta forma, *neste caso existe* uma relação entre os objetos do juízo. Podemos portanto enunciar a diferença entre a verdade e a falsidade como se segue: todo juízo é uma relação de uma mente para vários objetos, um dos quais é uma relação; o juízo é *verdadeiro* quando a relação que é um dos objetos relaciona os outros objetos, de outro modo ele é falso. Desta forma na ilustração acima, amar, que é uma relação, é um dos objetos do juízo, e o juízo é verdadeiro se amar relaciona A e B. O enunciado acima requer determinadas adições que serão feitas posteriormente; no momento, deve-se tomá-lo como uma primeira aproximação.

Um dos méritos da teoria acima é que ela explica a diferença entre o juízo e a percepção, e a razão pela qual a percepção não é passível de erro como o é o juízo. Quando estávamos considerando a teoria de que o juízo é uma relação dual da mente para um único objetivo, verificamos que na medida em que estávamos preocupados com os juízos verdadeiros, esta teoria funcionava admiravelmente, mas que ela não daria explicação alguma para os juízos falsos. Ora, esta dificuldade não se aplicará contra uma teoria da percepção correspondente. É verdade que existem casos em que a percepção *parece* estar no erro, casos tais como os sonhos e as alucinações. Mas acredito que em todos esses casos a própria percepção está correta, e o que está errado é um juízo baseado na percepção. Seríamos levados para muito longe de nossa questão se desenvolvêssemos este tema, que requer uma discussão da relação entre os dados dos sentidos, isto é, as coisas que percebemos imediatamente, e o que podemos chamar a realidade física, isto é, o que existe independentemente de nós e de nossas percepções. Assumindo o resultado desta discussão, assumirei que se concorda que a percepção, enquanto oposta ao juízo, nunca está no erro, isto é, que sempre que percebemos alguma coisa o que percebemos existe, pelo menos na medida em que a estamos percebendo.

Se se admite a infalibilidade da percepção, podemos aplicar à percepção a teoria do único objetivo que verificamos ser inaplicável ao juízo. Tome-se, por exemplo, um caso tal como as relações espaciais. Suponha-se que vejo simultaneamente sobre minha mesa uma faca e um livro, estando a faca à esquerda do livro. A percepção apresenta-me um objeto complexo, consistindo da *faca e do* livro em determinadas posições relativas (assim como de outros objetos, que podemos ignorar). Se cuido deste objeto complexo e analiso-o, posso chegar ao

juízo "a faca está à esquerda do livro". Aqui a faca, o livro e sua relação espacial estão rigorosamente diante de minha mente; mas na percepção eu tinha o único todo "a-faca-à-esquerda-do-livro". Deste modo, na percepção percebo um único objeto complexo, enquanto num juízo baseado na percepção tenho as partes do objeto complexo separadamente embora simultaneamente diante de mim. De modo a perceber um objeto complexo, tal como "a-faca-à-esquerda-do-livro", deve existir tal objeto, desde que de outro modo minha percepção não teria nenhum objeto, isto é, não existiria nenhum perceber, desde que a relação de percepção requer os dois termos, o que percebe e a coisa percebida. Mas se existe um objeto tal como "a-faca-à-esquerda-do-livro", então a faca deve estar à esquerda do livro; logo o juízo "a faca está à esquerda do livro" deve ser verdadeiro. Assim, qualquer juízo de percepção, isto é, qualquer juízo derivado imediatamente da percepção por simples análise, deve ser verdadeiro. (Isto não nos capacita, em qualquer caso dado, a estarmos certos de que tal ou qual juízo é verdadeiro, desde que podemos inadvertidamente falhar simplesmente em analisar o que era dado na percepção.) Vemos que no caso do juízo de percepção existe, correspondendo ao juízo, um determinado objeto complexo que é percebido, como um complexo, na percepção sobre a qual o juízo está baseado. É porque existe tal objeto complexo que o juízo é verdadeiro. Este objeto complexo, nos casos em que é percebido, é o objetivo da percepção. Onde não é percebido, ainda assim, é a condição necessária e suficiente da verdade do juízo. Existiu um evento complexo tal como "a morte de Carlos I no cadafalso"; logo, o juízo "Carlos I morreu no cadafalso" é verdadeiro. Nunca existiu um evento complexo tal como "a morte de Carlos I em seu leito"; logo, "Carlos I morreu em seu leito" é falso. Se A ama B, existe um objeto complexo tal como "o amor de A por B", e vice-versa; logo, a existência deste objeto complexo dá a condição para a verdade do juízo "A ama B". E o mesmo vale para todos os outros casos.

Podemos agora tentar uma descrição exata da "correspondência" que constitui a verdade. Tomemos o juízo "A ama B". Este consiste de uma relação entre a pessoa que julga e A, o amor, e B, isto é, e os dois termos A e B e a relação "amar". Mas o juízo não é o mesmo que o juízo "B ama A"; deste modo a relação não deve estar abstratamente diante de nossa mente, mas deve estar diante dela enquanto procede de A para B ao invés de proceder de B para A. O objeto complexo "correspondente" que se requer para fazer verdadeiro nosso juízo consiste de A relacionado com B pela relação que estava diante de nós em nosso juízo. Podemos distinguir dois "sentidos" de uma relação de acordo a se ela vai de A para B ou de B para A. Então, a relação como ela entra no juízo deve ter um "sentido", e no complexo correspondente ela deve ter o mesmo "sentido". Assim, o juízo de que dois termos têm uma determinada relação R é uma relação da mente com os dois termos e a relação R no sentido apropriado: o complexo "correspondente" consiste dos dois termos relacionados pela relação R com o mesmo sentido. O juízo é verdadeiro quando existe tal complexo, e falso quando ele não existe. A mesma descrição, *mutatis mutandis,* aplicar-se-á a qualquer outro juízo. Isto dá a definição da verdade e da falsidade.

Vemos que, segundo a descrição acima, a verdade e a falsidade são primeiramente propriedades dos juízos, e portanto não existiria nenhuma verdade ou falsidade se não existissem as mentes. No entanto, a verdade ou falsidade de um juízo dado não dependerá da pessoa que o faz ou do tempo em que ele é feito, desde que o complexo "correspondente", do qual sua verdade ou falsidade depende, não contém a pessoa que julga como um constituinte (exceto, obviamente, quando o juízo acontece ser sobre nós próprios). Logo, a mistura da dependência da mente e independência da mente, que notávamos como uma característica da verdade, é totalmente preservada por nossa teoria.

As questões de quais são as coisas que são verdadeiras e que são falsas, quer saibamos alguma coisa, e se então, como chegamos a conhecê-la, são subseqüentes à questão "o que é a verdade?" e, exceto brevemente no caso do juízo de percepção, evitei tais questões na discussão acima, não porque elas sejam de interesse menor, mas de modo a evitar confundir a questão. É uma das razões do lento progresso da filosofia a de que suas questões fundamentais não são, para a maioria das pessoas, as mais interessantes, e portanto existe uma tendência para o apressamento antes que os fundamentos estejam firmes. De modo a testar esta tendência, é necessário isolar as questões fundamentais, e considerá-las sem muita consideração pelos desenvolvimentos posteriores; e isto é o que, com respeito a uma destas questões, tentei fazer nas páginas anteriores.

BERTRAND RUSSELL

A ANÁLISE DA MATÉRIA*

(CAPÍTULOS XVII A XXI)

Tradução de **Pablo Rubén Mariconda**

* Da obra original *The Analysis of Matter*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1954.

Capítulo XVII

O que é uma ciência empírica?

Concordar-se-ia geralmente que a física é uma ciência empírica, enquanto contrastada à lógica e à matemática pura. Quero, neste capítulo, definir no que consiste esta diferença.

Podemos observar, em primeiro lugar, que muitos filósofos no passado negaram a distinção. Racionalistas autênticos acreditavam que os fatos que consideramos como descobríveis somente através da observação podiam realmente ser deduzidos de princípios lógicos e metafísicos; empiristas autênticos acreditavam que as premissas da matemática pura são obtidas por indução da experiência. Ambas as perspectivas me parecem falsas, será excelente examinar as razões para pensar que existe uma distinção epistemológica entre a matemática pura e a física, antes de tentar descobrir sua natureza exata.

Existe uma distinção tradicional entre as proposições necessárias e contingentes, e outra distinção entre as proposições analíticas e as sintéticas. Sustentava-se geralmente antes de Kant que as proposições necessárias eram as mesmas que as proposições analíticas, e que as proposições contingentes eram as mesmas que as proposições sintéticas. Mas mesmo antes de Kant as duas distinções eram diferentes, mesmo se elas efetuassem a mesma divisão de proposições. Sustentava-se que toda proposição é necessária, assertórica, ou possível e que estas são noções fundamentais, compreendidas sob a égide da "modalidade". Não penso que se possa explicar tanto pela modalidade, cuja plausibilidade parece ter vindo da confusão das proposições com as funções proposicionais. É verdade que se podem dividir as proposições de um modo que corresponda ao que se significava por analítico e sintético; isto será explicado dentro em pouco. Mas as proposições que não são analíticas somente podem ser verdadeiras ou falsas; uma proposição sintética verdadeira não pode ter uma propriedade adicional de ser necessária, e uma proposição sintética falsa não pode ter a propriedade de ser possível. As funções proposicionais, ao contrário, são de três tipos: aquelas que são verdadeiras para todos os valores do argumento ou argumentos, aquelas que são falsas para todos os valores, e aquelas que são verdadeiras para alguns argumentos e falsas para outros. Pode-se chamar à primeira necessária, à segunda impossível, e à terceira possível. E podem-se transferir estes termos para as proposições *quando não* se sabe que elas são verdadeiras por si próprias, porém quando se sabe que sua verdade ou falsidade é deduzida do conhecimento das funções proposicionais. Por

exemplo, "é possível que o próximo homem que eu encontre se chame John Smith" é uma dedução do fato de que a função proposicional "x é um homem e se chama John Smith" é possível, isto é, verdadeira para alguns valores de x e falsa para outros. Onde, como neste exemplo, seja proveitoso dizer que uma *proposição* é possível, o fato funda-se em nossa ignorância. Com mais conhecimento, saberíamos quem é o próximo homem que encontraremos, e então seria certo de que é John Smith ou certo de que não é John Smith. A possibilidade neste sentido torna-se desta forma assimilada à probabilidade, e pode ter qualquer grau de probabilidade diferente de 0 ou 1. De modo similar uma proposição "assertórica" era, penso, uma noção confusa aplicável a uma proposição que se sabe ser verdadeira mas que se sabe também ser um valor de uma função proposicional que algumas vezes é falsa, por exemplo, "John Smith é careca".

A distinção entre analítico e sintético é muito mais relevante para a diferença entre a matemática pura e a física. Tradicionalmente, uma proposição "analítica" era uma proposição cuja contradição era autocontraditória, ou, o que vem a ser a mesma coisa na lógica aristotélica, uma proposição que designa a um sujeito um predicado que era parte dele, por exemplo, "os cavalos brancos são cavalos". Na prática, no entanto, uma proposição analítica era uma proposição cuja verdade podia ser conhecida por meio da lógica isoladamente. Este significado sobrevive, e ainda é importante, embora não mais possamos usar a definição em termos de sujeito e predicado ou em termos da lei de contradição. Quando Kant argumentava que "7 + 5 = 12" é sintética, estava usando a definição sujeito-predicado, como mostra seu argumento. Mas quando definimos uma proposição analítica como uma proposição que se pode deduzir unicamente da lógica, então "7 + 5 = 12" é analítica. Por outro lado, a proposição de que a soma dos ângulos de um triângulo é dois retos é sintética. Devemos nos perguntar, portanto: Qual é a qualidade comum das proposições que se podem deduzir das premissas da lógica?

A resposta a esta questão apresentada por Wittgenstein em seu *Tractatus Logico-Philosophicus* parece-me a resposta correta. As proposições que fazem parte da lógica, ou que se podem provar pela lógica, são todas elas *tautologias*, isto é, elas mostram que determinados conjuntos diferentes de símbolos são modos diferentes de dizer a mesma coisa, ou que um conjunto diz parte do que outro conjunto diz. Suponha-se que digo: "Se *p* implica *q*, então não-*q* implica não-*p*". Wittgenstein afirma que "*p* implica *q*" e "não-*p* implica não-*q*" são simplesmente símbolos diferentes para uma proposição: o fato que faz uma verdadeira (ou falsa) é o mesmo fato que faz a outra verdadeira (ou falsa). Tais proposições, portanto, realmente dizem respeito aos símbolos. Podemos saber sua verdade ou falsidade sem estudarmos o mundo exterior, porque elas somente dizem respeito a manipulações simbólicas. Eu acrescentaria, embora aqui Wittgenstein poderia discordar, que toda a matemática pura consiste de tautologias no sentido acima. Se isto é verdade, então obviamente empiristas como J. S. Mill estão errados quando dizem que acreditamos em 2 + 2 = 4 porque verificamos tantas instâncias de sua verdade que podemos fazer uma indução por enumeração sim-

ples que tem pouca chance de estar errada. Toda pessoa, sem prejuízos, deve concordar que tal visão *parece* errada: nossa certeza concernente às proposições matemáticas simples não parece análoga a nossa certeza de que o sol nascerá amanhã. Não significo que nos sentimos mais seguros de uma do que da outra, embora talvez assim devesse ser; significo que nossa segurança parece ter uma fonte diferente.

Aceito pois a perspectiva de que algumas proposições são tautologias e de que outras não o são, e considero isto como a distinção que subjaz à antiga distinção entre proposições analíticas e sintéticas. É óbvio que uma proposição que é uma tautologia assim o é em virtude de sua forma, e que quaisquer constantes que ela possa conter podem ser transformadas em variáveis sem enfraquecer sua qualidade tautológica. Podemos considerar como exemplo de linhagem: "se Sócrates é um homem e todos os homens são mortais, então Sócrates é mortal". Este é um valor da tautologia lógica geral:

"Para todos os valores de x, α, e β, se x é um α, e todos os α são β, então x é um β".

Na lógica é uma perda de tempo lidar com exemplos particulares de tautologias gerais; portanto nunca devem ocorrer constantes, exceto as que são puramente formais. Os números cardinais acabam sendo puramente formais neste sentido; portanto todas as constantes da matemática pura são puramente formais.

Uma proposição não pode ser uma tautologia a menos que seja de uma determinada complexidade, que exceda à complexidade das proposições mais simples. É óbvio que existe mais complexidade em igualar dois modos de dizer a mesma coisa do que existe em cada modo separadamente. É óbvio também que, sempre que é realmente proveitoso saber que dois conjuntos de símbolos dizem a mesma coisa, ou que um diz parte do que é dito pelo outro, isto deve ser porque temos algum conhecimento com relação à verdade ou falsidade do que se expressa por um dos conjuntos. Conseqüentemente o conhecimento lógico seria muito pouco importante se se estabelecesse isoladamente; sua importância se origina através de sua combinação com o conhecimento das proposições que não são puramente lógicas.

Chamaremos todas as proposições que não são tautologias de "sintéticas". Os tipos mais simples de proposições devem ser sintéticos, em virtude do argumento acima. E se se pode sempre empregar a lógica e a matemática pura num processo que conduz ao conhecimento que não é tautológico, devem existir outras fontes do conhecimento além da lógica e da matemática pura.

As distinções consideradas até aqui neste capítulo foram lógicas. No caso da modalidade, é verdade que encontramos uma certa confusão a partir de uma mistura de noções epistemológicas; porém pretende-se que a modalidade seja lógica, e verifica-se que de uma forma ela assim o é. Chegamos agora a uma distinção que é essencialmente epistemológica, aquela distinção, a saber, entre o conhecimento *a priori* e o conhecimento empírico.

Diz-se o conhecimento ser *a priori* quando pode-se adquiri-lo sem requerer

nenhum fato da experiência como premissa; no caso contrário, diz-se o conhecimento ser empírico. São necessárias poucas palavras para tornar clara esta distinção. Existe um processo através do qual adquirimos o conhecimento de eventos datados em tempos estreitamente contíguos a eles; este é o processo chamado "percepção" ou "introspecção",[1] segundo o caráter dos eventos tratados. Existe sem dúvida a necessidade de muita discussão com relação à natureza deste processo, e de ainda mais discussão com relação à natureza do conhecimento que se deriva dele; porém não pode existir nenhuma dúvida acerca do amplo fato de que adquirimos o conhecimento deste modo. Levantamos e verificamos que amanheceu, ou que ainda é noite; ouvimos a batida de um relógio; vemos uma estrela cadente; lemos o jornal, e assim por diante. Em todos esses casos adquirimos conhecimento de eventos, e o tempo em que adquirimos o conhecimento é o mesmo, ou aproximadamente o mesmo, que aquele em que os eventos ocorrem. Chamarei este processo "percepção", e incluirei, por conveniência, a introspecção — se ela é realmente diferente do que comumente se chama "percepção". Um fato de "experiência" é um fato que não poderíamos ter conhecido sem a ajuda da percepção. Mas isto não é muito claro até que tenhamos definido o que significamos por "não poderíamos"; pois claramente podemos aprender da experiência que $2 + 2 = 4$, embora percebamos posteriormente que a experiência não era indispensável. Em tais casos, vemos posteriormente que a experiência não provava a proposição, mas simplesmente a sugeria, e conduzia-nos a encontrar a prova real. Contudo, tendo em vista o fato de que a distinção entre empírico e *a priori* é epistemológica, não lógica, é obviamente possível para uma proposição mudar de uma classe para outra, uma vez que a classificação envolve referência à organização do conhecimento de uma pessoa particular num tempo particular. Assim considerada, a distinção poderia não parecer importante; mas sugere algumas distinções menos subjetivas, que são o que realmente desejo considerar.

A filosofia de Kant parte da questão: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori?* Ora, antes de mais nada devemos fazer uma distinção. Kant está preocupado com o *conhecimento,* não com a simples *crença.* Não existe nenhum problema filosófico no fato de que um homem pode ter uma *crença* que seja sintética e não esteja baseada na experiência — por exemplo, que desta vez o cavalo no qual ele jogou seu dinheiro vencerá. O problema filosófico origina-se somente se existe uma classe de crenças sintéticas *a priori* que sempre é verdadeira. Kant considerava que as proposições da matemática pura eram desta espécie; mas nisto foi desencaminhado pela opinião comum de seu tempo, com a conseqüência de que a geometria, embora um ramo da matemática pura, dava informações acerca do espaço real. Devido à geometria não-euclidiana, particularmente como é aplicada na teoria da relatividade, devemos agora distinguir claramente entre a geometria aplicável ao espaço real, que é um estudo empírico que faz parte da física, e a geometria da matemática pura, que não dá nenhuma informação com rela-

[1] Não desejo prejudicar a questão de se existe um processo tal como a "introspecção", porém somente incluí-lo *se* ele existe.

ção ao espaço real. Conseqüentemente esse exemplo de conhecimento sintético *a priori,* no qual Kant confiava, não mais é útil. Supôs-se existirem outras espécies, por exemplo, o conhecimento ético, e a lei de causalidade; mas não é necessário para nossos propósitos decidir se estas espécies realmente existem ou não. Até onde consideramos a física, podemos assumir que todo o conhecimento real ou é dependente, pelo menos em parte, da percepção, ou analítico no sentido em que a matemática pura é analítica. O conhecimento sintético *a priori* kantiano, se ele existe, não parece se encontrar na física, a menos que, de fato, se considerasse o princípio de indução como um conhecimento sintético *a priori.*

Mas o princípio de indução, como já mostramos, tem sua origem na fisiologia, e isto sugere um tratamento bastante diferente das crenças *a priori* daquele efetuado por Kant. Se existe ou não um *conhecimento a priori,* indubitavelmente existem, num certo sentido, *crenças a priori.* Temos reflexos que intelectualizamos em crenças, piscamos os olhos, e isto nos leva à crença de que um objeto tocando os olhos feri-los-á. Podemos ter esta crença antes de ter a experiência de sua verdade; se assim o for, é, num sentido, um conhecimento sintético *a priori,* isto é, é uma crença, não baseada na experiência, numa proposição sintética verdadeira. Nossa crença na indução é essencialmente análoga. Mas tais crenças, mesmo quando verdadeiras, dificilmente merecem ser chamadas conhecimento, desde que não são todas elas verdadeiras, e portanto todas elas requerem verificação antes que devam ser consideradas como certas. Estas crenças foram úteis para gerar a ciência, uma vez que proporcionavam hipóteses que eram amplamente verdadeiras; porém não precisam sobreviver sem testes na ciência moderna.

Assumirei portanto que, de qualquer modo em todo compartimento relevante para a física, todo o conhecimento ou é analítico no sentido em que a lógica e a matemática pura são analíticas, ou é, pelo menos em parte, derivado da percepção. E todo conhecimento que é em algum grau necessariamente dependente da percepção chamarei "empírico". Considerarei uma parte de conhecimento como necessariamente dependente da percepção quando, após uma análise cuidadosa de nossas bases para acreditar nele, verifica-se que entre essas bases existe a cognição de um evento no tempo, originando-se ao mesmo tempo que o evento ou muito pouco depois, e preenchendo determinados critérios ulteriores que são necessários para distinguir a percepção de determinados tipos de erros. Estes critérios ocupar-nos-ão no próximo capítulo.

Numa ciência existem duas espécies de proposições empíricas. Existem aquelas proposições que dizem respeito às questões de fato particulares, e aquelas que dizem respeito às leis induzidas de questões de fato. As aparências apresentadas pelo sol, pela lua e pelos planetas em determinadas ocasiões em que foram observados são questões de fato particulares. A inferência de que o sol, a lua e os planetas existem mesmo quando ninguém os está observando — em particular, que o sol existe durante a noite e os planetas durante o dia —, é uma indução empírica. Heráclito pensava que o sol era novo a cada dia, e não existia nenhuma impossibilidade lógica nesta hipótese. Logo as leis empíricas não só dependem das questões de fato particulares, mas são inferidas destas por um processo que requer demons-

tração lógica. Diferem das proposições da matemática pura devido à natureza de suas premissas e devido ao método pelo qual elas são inferidas dessas premissas.

Numa ciência avançada como a física, a parte representada pela matemática pura consiste em ligar várias generalizações empíricas entre si, de tal modo que as mais gerais leis que as substituem estão baseadas num grande número de dados de fato. A passagem das leis de Kepler à lei de gravitação é o exemplo fundamental. Cada uma das três leis baseava-se num determinado conjunto de fatos; todos os três conjuntos formavam a base da lei de gravitação. E, como comumente acontece em tais casos, novos fatos, não pertencentes a qualquer um dos três conjuntos precedentes, foram verificados sustentar a nova lei, por exemplo, os fatos das marés, do movimento lunar, e das perturbações. Epistemologicamente, em tais casos, um fato é uma premissa para uma lei; logicamente, muitos dos fatos relevantes são conseqüências da lei, isto é, todos exceto aqueles requeridos para determinar as constantes de integração.

Na história e na geografia, os fatos empíricos são, atualmente, mais importantes do que quaisquer generalizações baseadas neles. Na física teórica, o caso é o oposto: o fato de que o sol e a lua existem é principalmente interessante enquanto proporciona evidência para a lei de gravitação e para as leis da transmissão da luz. Numa análise filosófica da física, não precisamos considerar fatos particulares exceto quando formam a evidência para uma teoria. É obviamente uma parte da tarefa de tal análise considerar o que todos os fatos particulares têm em comum, e como eles chegam a ser conhecidos; mas tais investigações são gerais. Estamos interessados no conceito de topografia, porém não na topografia real do universo; pelo menos, não estamos interessados nela por sua própria razão, mas somente enquanto proporciona a evidência para as leis gerais.

Temos, devido às considerações acima, várias questões diferentes a considerar, antes que possamos retornar à física real. Temos que considerar primeiro a natureza e validade do processo que chamamos "percepção"; a seguir devemos investigar o caráter geral dos fatos conhecidos por percepção; e finalmente devemos examinar a inferência das leis empíricas a partir dos fatos de percepção. Após tratar destes tópicos, retomaremos o contato com a física, perguntando-nos agora, não o que a física afirma, mas que justificação ela tem para suas asserções, e que modificações inessenciais aumentarão esta justificação.

Capítulo XVIII

Nosso conhecimento das questões de fatos particulares

Neste capítulo, desejo considerar tudo o que comumente seria tomado como conhecimento de questões de fato particulares, na medida em que este não é obtido por um processo de inferência científica deliberada. Quero considerar este conhecimento na medida do possível independentemente das leis científicas baseadas nele, embora não sem referência completa às crenças primitivas através das quais o senso comum retira as inferências das percepções. Em particular, desejo me abster da introdução da teoria causal da percepção, a menos que, durante a investigação, isto se prove impossível. Fica subentendido que meu propósito é epistemológico. Considero a percepção porque ela está envolvida nas premissas das ciências empíricas, não porque ela é interessante enquanto um processo mental. É obviamente necessário considerar seu caráter intrínseco, mas não fazemos isto por causa de seu próprio caráter intrínseco, fazemos isso com a finalidade de lançar luz sobre o caráter e extensão de nosso conhecimento.

Desde o início devemos enfrentar uma dificuldade devida ao fato de que a terminologia filosófica é inapropriada quando as perspectivas a serem expressas são de certo modo incomuns. Tanto o "conhecimento" como a "crença" possuem conotações que são inconvenientes para o propósito que tenho em vista. Ambos são comumente aplicados na psicologia ortodoxa a alguma coisa consciente e explícita tal que já esteja, ou já possa estar, expressa em palavras. Para nossos propósitos, é desejável incluir ocorrências mais primitivas, tais como as que se pode supor existirem nos animais. Obviamente um pássaro pode ver um homem que se aproxima, e como conseqüência voar para longe. Desejo incluir sob a "percepção" o que acontece no pássaro, e também dizer que o pássaro "conhece" alguma coisa quando vê um homem, embora eu não me aventure a dizer o que ele conhece.

Mas neste ponto é necessária grande cautela. Meu conhecimento do pássaro é parte de meu conhecimento do mundo exterior, e é parcialmente, se não totalmente, um conhecimento físico. Portanto, quando estou perguntando "como *eu* conheço acerca do mundo exterior?", não tenho nenhum direito de começar comparando meu conhecimento com o conhecimento de um pássaro. Devo começar a partir de mim próprio e de minhas próprias cognições, e usar o pássaro somente

para sugerir hipóteses. Esta cautela aplica-se também ao que se disse no capítulo XV.

Ora, existe sempre um perigo, na epistemologia, de se colocar o menos certo antes do mais certo. Meu conhecimento do processo de percepção é menos certo, e menos primitivo, do que meu conhecimento dos perceptos. Quando digo "conheço que acabo de ouvir um estrondo de trovão", estou dizendo alguma coisa que não é tão indubitável como quando digo "acaba de acontecer um estrondo de trovão". São fatos dessa última espécie que se requerem como premissas na física. Um homem poderia ser completamente competente como físico se conhecesse proposições tais como "acaba de acontecer um estrondo de trovão" mesmo se ele não conhecesse nenhuma proposição tal como "conheço que acabo de ouvir um estrondo de trovão". A consideração de nosso conhecer, como oposta ao que conhecemos, é-nos imposta pelo fato de que o que pensamos conhecer algumas vezes parece ser falso; se este não fosse o caso, uma análise da matéria não precisaria considerar em absoluto nosso conhecer. Como este é o caso, somos compelidos a examinar nosso conhecimento, assim como o que conhecemos, com uma perspectiva de descobrir, se possível, como minimizar o risco envolvido em tomar como conhecimento o que, pela reflexão, ainda acreditamos ser conhecimento.

Apressamo-nos freqüentemente em adotar uma ingenuidade artificial ao investigar os problemas concernentes ao que conhecemos; se não fazemos assim, somos acusados da "falácia psicologista". Ora, em determinados problemas esta precaução é bastante apropriada, mas em outros ela não é. Meu problema é: o que, aqui e agora, conheço acerca do mundo exterior, e como conheço isso? É óbvio que meu conhecimento do mundo exterior não pode ser dependente de, por exemplo, quanto tempo leva um peixe para reconhecer o homem que o alimenta, uma vez que isto supõe que eu conheça tudo acerca do peixe, do homem e da alimentação. Os fatos sobre as percepções dos recém-nascidos, tais como os que consideramos no capítulo XV, caem sob a mesma égide. Muito antes de poder conhecer que existem recém-nascidos, devo conhecer muitas outras coisas atinentes ao mundo exterior. Quero começar pelo que vem epistemologicamente em primeiro lugar em *meu* conhecimento existente *agora;* e neste problema, obviamente, não posso assumir que já conheço tudo acerca das experiências dos animais e dos recém-nascidos. Não deve portanto existir nenhuma ingenuidade artificial, mas uma investigação direta de meu conhecimento tal como o encontro.

Pode-se ilustrar a posição através da história de Chuang-Tze dos dois filósofos na ponte. O primeiro diz: "vejam como os pequenos peixes se movimentam rapidamente. Nisso consiste o prazer dos peixes". O segundo replica: "como sabes, não sendo um peixe, no que consiste o prazer dos peixes?" Ao que o primeiro retorque: "como sabes, não sendo eu, que não sei no que consiste o prazer dos peixes?" Minha posição é a posição do segundo filósofo. Se outros filósofos sabem "no que consiste o prazer dos peixes", felicito-os; mas não possuo essa dádiva.

Quando tento desembaraçar o elemento primitivo dos elementos inferidos do que considero ser meu conhecimento, verifico que a tarefa não é na realidade

muito difícil, exceto em determinadas sutilezas. A parte primitiva parece ser algo como isto: existem formas coloridas que se movem, existem ruídos, odores, sensações corporais, as experiências que descrevemos como experiências de tato, e assim por diante. Existem relações entre esses itens: relações de tempo (anterior e posterior) entre todos eles, e relações de espaço (acima e abaixo, direita e esquerda e as relações pelas quais se efetua a localização no corpo), entre muitos deles. Existem lembranças de algumas dessas coisas; isto parece indubitável, embora não seja fácil dizer no que consiste uma lembrança ou como ela está relacionada àquilo que ela lembra. Existem também expectativas; por isto significo alguma coisa tão imediata quanto a memória. Todos conhecem a estória do homem de Orange que caiu de um tablado e murmurou enquanto caía: "ao inferno com o Papa, e agora à . . . pancada". Ele estava experienciando a expectativa do sentido em que a significo. De outros pensamentos além das lembranças e as expectativas, não é necessário tomar conhecimento quando nosso único propósito é alcançar a base primitiva de nosso conhecimento da matéria.

Na descrição acima, omiti muitas coisas que "conhecia" outrora e que, aparentemente, muitas outras pessoas "conhecem". Omiti os "objetos". Em dias passados, meu aparato de conhecimento não-inferenciado inclui mesas e cadeiras e livros e pessoas e o sol e a lua e as estrelas. Cheguei a considerar estas coisas como inferências. Não quero dizer que as inferia formalmente, ou que outras pessoas assim o fazem agora. Admito inteiramente que não as inferia. Mas agora, como o resultado de um argumento, tornei-me incapaz de aceitar o conhecimento delas como um conhecimento válido, exceto na medida em que ele pode ser inferido de um conhecimento tal como o que ainda considero epistemologicamente primitivo.

O argumento em questão expressar-se-ia naturalmente, mas não validamente, a si próprio em termos da teoria causal da percepção. O que vejo — assim poder-se-ia admitir — é causalmente dependente das ondas de luz que atingem meu olho, e estas ondas poderiam ser refletidas ou refratadas de tal modo a me enganar com relação a sua origem. Este modo de formular o argumento é inválido porque assume mais conhecimento do mundo físico do que temos qualquer direito em assumir no nosso nível atual. Mas os fatos nos quais ele confia facilmente se podem tornar úteis, sem nenhuma assunção indevida de conhecimento, para o propósito de provar nossa conclusão. Em determinados casos em que parece termos conhecimento imediato dos objetos, achamo-nos surpreendidos por alguma coisa totalmente inesperada. O cachorro que ouve a "voz de seu dono" no gramofone pode servir como uma ilustração. Ele pensa que percebe seu dono, mas de fato ele percebe somente um ruído. Nos restaurantes que querem parecer maiores do que são, toda uma parede consiste algumas vezes de espelhos, e é fácil supor que se percebem pessoas jantando às mesas, quando de fato elas são simples reflexos. Pode-se fazer a perspectiva para enganar. Quando digo "enganar" neste nexo, significo "expectativas excitadas que não são satisfeitas". É desnecessário multiplicar os exemplos. O resultado é que o que se parece à percepção de um objeto é realmente a percepção de determinadas qualidades sensíveis juntamente com

expectativas de outras qualidades sensíveis — sendo o caso mais comum o de alguma coisa visual que excita expectativas táteis. Verifica-se que as experiências enganosas ocasionais não são, em si próprias, distinguíveis daquelas que não são enganosas. Logo, concluímos que temos que tratar de uma correlação que é comum mas não invariável, e que, se desejamos construir uma ciência exata, devemos ser céticos com relação às associações que a experiência nos levou a formar, ligando as qualidades sensíveis com outras qualidades com as quais elas são freqüentemente mas não sempre combinadas.

O argumento acima baseia-se em princípios que se pode fazer com que o senso comum aceite, e tem uma conclusão que a física aceitou, embora talvez sem perceber totalmente seu escopo. O argumento não é "filosófico" no sentido de vir de uma região bastante diferente daquela da ciência e do conhecimento comum. Ele procede simplesmente do princípio usual de tentar substituir uma crença, que se verificou conduzir ao erro em algumas ocasiões, por alguma coisa mais precisa. Tem como uma conseqüência que a "matéria", na física e na filosofia, se de algum modo legítima, não pode ser totalmente identificada com a noção de senso comum de um objeto material, embora tenha uma determinada ligação com esta noção, uma vez que a crença do senso comum nos objetos materiais não conduz *sempre* a expectativas falsas.

Devemos nos defender contra alguns equívocos com relação à expectativa e ao erro. Nenhum destes dois é primariamente intelectual; eu estaria inclinado a dizer que os dois são primariamente musculares, ou, podemos dizer, nervosos, de modo a não parecer paradoxal. Suponhamos que decidimos pôr mãos à obra para levantar um regador: podemos regular nossos músculos de determinado modo se o regador está cheio, ou de modo diferente se ele está vazio. Se eles estão regulados para um regador repleto quando o regador está vazio, recebemos um choque de surpresa ao experienciar a leveza do regador. Descreveríamos nossa experiência dizendo "pensei que o regador estivesse cheio de água". Mas como em regra, em tais situações, não existiu nada que se pudesse chamar "pensamento"; existiu uma adaptação psicológica como um resultado de um estímulo. Obviamente *poderia* existir o "pensamento"; e o que quer que possa ser o "pensamento", ele certamente pode produzir a espécie de efeitos musculares que estamos considerando. Mas podem-se produzir esses efeitos de modo mais direto, e comumente eles assim o são. Existe tão pouca diferença essencial entre um processo envolvendo "pensamento" e um processo que não o envolve que parece um erro confinar as noções de verdade e erro aos processos intelectuais; parece-me ao contrário que se deve aplicá-las à reação completa de uma pessoa a uma situação, na qual o "pensamento" é apenas um elemento. Porém não funcionará, no nosso nível atual, introduzir a fisiologia, desde que estamos considerando como conhecemos acerca da matéria, e não devemos assumir portanto que já conhecemos acerca da matéria em nosso próprio corpo. De qualquer maneira, descrevem-se facilmente os fenômenos da maneira requerida por nosso problema. No caso do regador, a parte vívida da experiência é a surpresa. Mas através da atenção pode-se observar um grande número de outros elementos. Podemos observar as sensa-

ções que são interpretadas como significando adaptação muscular a uma carga pesada; podemos observar a aparência visual descrita como o regador subindo com uma sacudidela; podemos observar a mudança imediata no que, por brevidade, podemos chamar sensações musculares. É impossível descrever tudo isto sem circunlóquio, uma vez que as palavras naturais a serem usadas pressupõem a fisiologia; mas está claro que existe uma grande parte que pode ser diretamente observada, sem invocar qualquer teoria. Em tal processo, pode-se descrever o que ocorre com anterioridade como "erro" devido à emoção de surpresa que se segue. Onde a atividade que tenha começado segue seu curso sem conduzir a esta emoção, diremos que não existe erro. Hesito em atribuir a "verdade" a alguma coisa pré-intelectual, mas de qualquer modo podemos dizer que existe "correção" ou que o que sucedeu à sensação (ou percepção) que ocorre no começo do processo foi "correto". Podemos abreviar isto dizendo que a resposta a um estímulo pode ser "correta" ou "errônea". Porém a expressão maior tem o mérito de não assumir tanto conhecimento das relações causais.

Nas situações em que a análise acima se aplica, temos a vantagem de um critério perfeitamente definido de correção ou erro. O sentimento de surpresa marca o erro, e a ausência deste sentimento marca a correção. Não se deve supor que normalmente temos uma previsão explícita, menos ainda uma inferência explícita; tudo que se pode dizer é que estamos em tal condição que uma espécie de evento causará surpresa enquanto outra espécie de evento não causará surpresa. Consideremos a experiência que todos nós tivemos de "pensar" que estávamos no fim de uma escada quando de fato existia outro degrau para descer. Em tal caso, quando "pensamos" que estamos no fim, não pensamos em absoluto, pois se o fizéssemos não faríamos um erro tão estúpido. Com efeito, poderíamos dizer (ou um irlandês poderia dizê-lo): "pensei que estivesse no fim porque não estava pensando".

É obviamente claro que todos nossos processos intelectuais elementares têm processos análogos pré-intelectuais. O análogo de uma crença causal geral é um reflexo ou um hábito. Um cachorro vai até a sala de jantar quando ouve a sineta do jantar, e assim fazemos nós. No caso do cachorro, é fácil supor que ele simplesmente adquiriu um hábito, sem ter formulado a indução: "as sinetas de jantar são uma causa, ou um efeito, ou uma parte indispensável da causa, do jantar". Nós, contudo, podemos formular esta indução, e suporemos então que é por causa que assim fizemos que podemos ir até a sala de jantar quando ouvimos a sineta. De fato, no entanto, podemos estar apenas simplesmente tão habituados quanto o cachorro. As induções elementares do senso comum são antes hábitos, e apenas subseqüentemente crenças. Podemos dizer que se, em nossa experiência, A é acompanhado de B, ou freqüentemente, ou de alguma maneira emocionalmente importante, este fato causa em primeiro lugar um hábito que seria racional se A sempre fosse acompanhado de B, e a seguir uma crença de que A é sempre acompanhado de B — este último sendo uma racionalização do hábito pré-existente.

As proposições gerais podem assim tomar parte de nosso pensamento desde

o início. Tais proposições gerais são simplesmente a expressão verbal dos hábitos. A coordenação mão-olho torna-se firmemente fixa como um hábito motor, e então, quando pensamos, concluímos que o que se pode ver se pode freqüentemente tocar de fato, que se pode tocar em circunstâncias que conhecemos na prática, embora poderíamos ter dificuldade em formulá-las com exatidão. Tais proposições gerais são sintéticas, e são em certo sentido *a priori;* pois, embora a experiência as tenha *causado,* não são obtidas por inferência de outras proposições, mas por racionalização e verbalização de nossos hábitos; o que quer dizer, seus antecedentes são pré-intelectuais. A dificuldade com elas é que nunca são muito corretas. O senso comum, faça o que quiser, não pode evitar ser surpreso ocasionalmente. O objeto da ciência é economizar esta emoção, e criar hábitos mentais que estarão numa adequação tão próxima com os hábitos do mundo que assegurarão que nada será inesperado. A ciência, obviamente, ainda não realizou seu ideal: a Grande Guerra e o terremoto de Tóquio apanharam as pessoas desprevenidas. Porém se espera que com o tempo tais eventos não mais nos perturbem, porque os teríamos aguardado. Contudo, não desejo neste estágio considerar nosso conhecimento das proposições gerais; estamos preocupados no momento com as questões de fato particulares.

Embora, em nossos estados menos intelectuais, ajamos como o resultado de uma sensação sem parar de pensar (por exemplo, quando piscamos porque vemos alguma coisa que se aproxima do olho), ainda assim podemos, quando queremos, reagir a um estímulo do modo que se chama "conhecê-lo", e freqüentemente reagimos involuntariamente deste modo. Não é necessário, numa análise da matéria, decidir o que é o "conhecimento"; é apenas necessário decidir o que se conhece, na medida em que isto é relevante para nosso conhecimento da física. A lista que apresentei anteriormente neste capítulo estava designada a ser tal que excluísse o risco de erro, usando "erro" no sentido em que estive definindo. O senso comum está sujeito a errar, disto já demos exemplos. Não podemos, portanto, incluir a noção de senso comum de um "objeto" ou de "coisa" como parte do que conhecemos. Porém podem-se admitir as qualidades sensíveis que se podem analisar a partir da "coisa" sem jamais nos conduzir ao erro. Estas, portanto, devem ser aceitas como genuinamente conhecidas.

É um fato notável que todo conhecimento tal como esse, quando não é inferencial, se origine aproximadamente ao mesmo tempo que o que se conhece, embora ele possa sobreviver por um tempo indefinido na forma de memória. Esta é a peculiaridade essencial, que mencionamos anteriormente, que distingue as premissas empíricas do conhecimento empírico. Estas consistem de fatos que se tornam conhecidos de modo espontâneo aproximadamente no mesmo momento em que eles ocorrem, e não podem ser conhecidas mais cedo exceto através de inferências elaboradas e mais ou menos duvidosas de outros de tais fatos. Chama-se o processo de chegar a conhecer tais fatos sem inferência "percepção", e o conhecimento que se deriva total ou parcialmente da percepção diz-se estar baseado na experiência. Um grego podia conhecer a tábua de multiplicação tão bem quanto eu, mas não podia conhecer a biografia de Napoleão.

Capítulo XIX

Dados, inferências, hipóteses e teorias

Quando um homem de ciência fala de seus "dados", sabe na prática muito bem o que significa. Determinados experimentos foram guiados, e produziram determinados resultados observados, que foram registrados. Mas quando tentamos definir um "dado" teoricamente, a tarefa não é totalmente fácil. Um dado, obviamente, deve ser um fato conhecido por percepção. Porém é muito difícil chegar a um fato no qual não existe nenhum elemento de inferência, e todavia pareceria impróprio chamar alguma coisa um "dado" se ela envolvesse inferência assim como observação. Isto constitui um problema que deve ser brevemente considerado.

O que se registra como o resultado de um experimento ou observação nunca é o fato percebido vazio, mas este fato interpretado com a ajuda de uma determinada quantidade de teoria. Tomem-se, por exemplo, as observações de eclipses pelas quais se confirmou a teoria da gravitação de Einstein. O que de fato estava dado na percepção era, além dos arranjos prévios, um padrão visual de pontos, interpretado como uma fotografia das estrelas próximas do Sol; uma experiência tátil-visual chamada "mensuração", e finalmente coincidências de determinadas aparências visuais com algumas outras aparências chamadas "números numa escala". Pelo menos, quer esta seja uma descrição realmente correta quer não o seja, representa a espécie de coisa que ocorria. Uma quantidade considerável de teoria estava envolvida na simples mensuração das fotografias. E obviamente uma vasta estrutura estava envolvida na interpretação das fotografias como fotografias de estrelas, e na inferência a partir daí do curso que a luz percorreu desde as estrelas. É o elemento teórico na mensuração das fotografias que mais precisa ser ressaltado, desde que ele é facilmente descuidado.

Sustenta-se algumas vezes que existe alguma coisa da natureza da inferência mesmo num estágio anterior. Os efeitos de um dado estímulo sensório em dois homens com órgãos dos sentidos indistinguíveis mas com experiências diferentes pode ser muito diverso. A mais óbvia ilustração é o efeito de uma impressão num homem que pode ler e num homem que não pode. Uma criança que aprende a ler é consciente de cada letra por vez como uma forma determinada, e finalmente chega, com esforço e trabalho, à palavra. Um homem que aprendeu a *ler quando* criança é bastante inconsciente das letras, a menos que esteja interessado na tipografia ou esteja procurando por erros de impressão; normalmente, ele vai direta-

mente às palavras, e às palavras enquanto tenham significado, não enquanto marcas negras num papel branco. Contudo, muito provavelmente ele notará uma singularidade imediatamente, por exemplo, se alguém omitir o *z* em "Nietzsche". Ao escrever para um filósofo pedindo um depoimento, seria muito arriscado supor que ele não detectaria um erro desta espécie. Porém deve-se a descoberta do erro ao elemento de surpresa: o filósofo espera um *z*, e tem um choque quando ele não está ali, como aquele de um homem que chegou ao fim de uma escada mas pensa que existe outro degrau. O corpo do filósofo esperava um *z*, embora sua mente estivesse de outro modo ocupada.

Uma ilustração mais ortodoxa é a diferença entre o efeito de um estímulo visual sobre um homem comum e sobre um homem cego de nascença mas capacitado de ver como resultado de uma operação. Este último não tem as associações táteis do homem comum, e não pode "interpretar" o que ele vê. Devemos incluir na percepção este elemento de interpretação inconsciente, ou devemos incluir apenas o que imaginamos que o mesmo estímulo teria produzido se não tivesse existido nenhuma daquelas experiências precedentes que tornariam possível a interpretação? Esta não é uma questão totalmente fácil. Por um lado, a interpretação depende de correlações que são freqüentes mas que provavelmente não são invariáveis, de tal forma que, se for incluída, poderia parecer como se a percepção contivesse algumas vezes um elemento de erro. Por outro lado, o elemento de interpretação somente pode ser eliminado por uma teoria elaborada, de tal forma que o que resta — a simples "sensação" hipotética — dificilmente deve-se chamar um "dado", desde que é uma inferência a partir do que ocorre realmente. Este último argumento é, para minha mente, conclusivo. A percepção deve incluir aqueles elementos que são irredutivelmente psicológicos, mas não precisa por isso incluir aqueles elementos que entram, ou que se podem fazer entrar, na esfera da inferência consciente. Quando ouvimos, por exemplo, um zurro de jumento, somos muito conscientes da inferência a partir do ruído do jumento, ou de qualquer forma podemos tornar-nos facilmente conscientes dela. Eu não incluiria, portanto, neste caso, nada além do jumento com a percepção, mas apenas o ruído. E se vemos um jumento, embora possamos ter reações ligadas com o sentido do tato, estas nunca se confundem com o que sentimos quando realmente o tocamos. Eu diria portanto que uma grande quantidade da interpretação que comumente acompanha uma percepção pode-se tornar consciente por simples atenção, e que esta parte não deve ser incluída na percepção. Porém a parte que se pode descobrir somente através de uma teoria cuidadosa, e que nunca se pode tornar introspectivamente óbvia, deve ser incluída na percepção. Talvez a linha entre as duas não seja tão marcante como se poderia desejar; mas não vejo de que outro modo enfrentar as considerações conflitantes que se apresentam a si próprias.

Devemos ainda perguntar-nos se a percepção, assim definida, conterá algumas vezes um elemento de erro. Aqui devemos distinguir. Ela pode ser, e freqüentemente é, acompanhada por expectativas que ficam desapontadas. Mas as expectativas podem ser distinguidas da percepção, embora na prática isto nem sempre possa ser fácil. Os acessórios táteis das percepções são da natureza das expectati-

vas. Não existe nenhum de tais acessórios das percepções dos corpos celestes. Penso que em todos os casos em que ocorre erro é fácil distinguir a expectativa errônea da percepção. Qualquer "interpretação" que não envolve expectativas não precisa ser considerada como errônea. Supõe-se que estímulos indistintos podem cair em órgãos dos sentidos indistintos, e todavia resultam em percepções distinguíveis devido às diferenças nos cérebros dos dois percipientes, sendo essas diferenças em seus cérebros o resultado de diferentes experiências. Mas não existe naquela descrição nenhuma coisa errônea na percepção dos dois cérebros. Ocorre num cérebro um evento diferente daquele que ocorre no outro; porém cada evento ocorre realmente. Contudo, não se pode discutir adequadamente este tópico até que cheguemos à teoria causal da percepção e à relação entre a percepção e o estímulo físico.

Chego agora à questão das inferências, que já foi abordada. Como vimos, existe uma forma puramente fisiológica da inferência que pertence a um estágio anterior ao da inferência explícita, embora persista nos hábitos mesmo dos mais sofisticados filósofos, tais como Hume. O próximo estágio é onde existe uma passagem real de uma crença para outra, mas a passagem é uma mera ocorrência, não uma crença motivada por um argumento. Neste caso, a transição é comumente causada por uma inferência fisiológica. Então existe a inferência baseada em alguma crença; mas mesmo então a crença pode ser totalmente irracional, ou ela pode não garantir logicamente a inferência, que é o caso do raciocínio falacioso. Finalmente, existe a inferência válida por meio de um princípio verdadeiro, mas desta não posso dar um exemplo indubitável.

No fato histórico estes tipos de inferência emergem sucessivamente, porém um tipo posterior não faz com que um tipo anterior desapareça. Além disso, o tipo posterior tende a se adaptar ao anterior. Primeiro temos a inferência fisiológica: esta é exemplificada por um pássaro que voa de forma a não colidir com os objetos sólidos e que cai quando colide com uma vidraça. Então existe a transição da crença que expressa a premissa da inferência psicológica para a crença que expressa sua conclusão, sem nenhuma consciência de como se efetua a transição. A seguir existe a crença numa lei causal que é a expressão intelectualizada do hábito incorporado na inferência fisiológica. E finalmente existe a procura de critérios através dos quais se possa distinguir entre as leis causais, verdadeiras e falsas, sendo estes critérios intelectuais, não meros hábitos do corpo. Alcança-se este último estágio somente quando chegamos à ciência.

Um dos principais fins da inferência científica é justificar as crenças que já concebemos; mas via de regra elas se justificam através de uma diferença. Nossas crenças pré-científicas gerais raramente são isentas de exceções; na ciência, pode-se tolerar uma lei com exceções somente como um paliativo. As leis científicas, quando temos razão em achá-las precisas, são diferentes em forma das regras do senso comum que possuem exceções: elas são sempre, pelo menos na física, ou equações diferenciais, ou médias estatísticas. Poder-se-ia pensar que uma média estatística não é muito diferente de uma regra com exceções, mas isto seria um erro. As estatísticas, idealmente, são leis precisas acerca de grupos amplos; elas

diferem das outras leis apenas por ser acerca dos grupos e não acerca dos indivíduos. Inferem-se as leis estatísticas por indução das estatísticas particulares, exatamente como se inferem as outras leis das ocorrências simples particulares. Tudo isto, contudo, se dá de passagem; o ponto é que a inferência como uma prática tem uma longa história antes de se tornar científica.

A mais importante inferência que a ciência toma do senso-comum é a inferência de entidades não percebidas. Uma forma na qual o senso-comum faz esta inferência é aquela de uma crença em que os objetos que foram percebidos ainda existem quando não são percebidos. Se, num jantar, a luz elétrica repentinamente se apaga, ninguém duvida que seus vizinhos, a mesa do jantar, a comida e a bebida ainda existam, embora nesse momento eles não sejam percebidos. Quando a luz se acende novamente, esta crença parece ser confirmada; se existem menos colheres do que antes, não inferimos que elas deixaram de existir, mas que algum dos presentes é um ladrão. Esta crença na permanência dos objetos percebidos perdurou através de todos os estágios desde a inferência fisiológica até as avançadas teorias filosóficas ou científicas; a investigação de sua justificação é o problema central na análise da matéria, filosoficamente considerado. Ninguém, nem mesmo Berkeley, o tratou com a seriedade que ele merece, porque a inferência fisiológica é tão irresistível que é difícil alcançar uma atitude intelectual com relação ao problema. Esta inferência é a fonte da noção filosófica de "substância" e da noção física de "matéria". No momento, estou apenas observando as inferências a serem consideradas; não estou tentando investigar sua validade.

As entidades não perceptíveis são também inferidas pelo senso comum quando ele acredita que outras pessoas têm "mentes". Desejo tornar claro que mesmo o mais rígido behaviorista faz esta inferência, embora de uma forma levemente diferente. O Dr. Watson, por exemplo, admitiria que sua própria dor de dentes pode levá-lo a dizer, "tenho uma dor de dentes", enquanto que a dor de dentes de outra pessoa não o levaria a dizer "você tem uma dor de dentes" sem alguma ligação intermediária. Qualquer que possa ser nossa análise do "conhecimento", certamente conhecemos coisas acerca de nossos próprios corpos de maneiras que não se abrem a nós onde os corpos de outras pessoas estão envolvidos. Não há nada de misterioso nisto: é análogo ao fato de que alguns sons estão ao alcance do ouvido enquanto outros não o estão. A questão é que inferimos, do comportamento dos outros, a existência de coisas, tais como dores de cabeça, que não podemos perceber. Se dizemos que estas coisas são "mentais" ou "corporais", isto não faz nenhuma diferença para o fato de que fazemos inferências. Estas inferências, também, são no início puramente fisiológicas.

Do ponto de vista da física, a inferência das "mentes" de outras pessoas tem uma dupla importância. A primeira, que não é especialmente física, diz respeito ao testemunho. O que comumente se aceita como a evidência experimental em qualquer tópico da física inclui não apenas o que um dado físico observou por si próprio, mas qualquer coisa que tenha sido registrada com confiança. Tudo que aprendemos a partir do que outras pessoas dizem e escrevem envolve inferência a

partir de alguma coisa percebida (as palavras faladas ou escritas) para alguma coisa não percebida, a saber, os eventos "mentais" do que fala ou escreve. Pode ser que a inferência primária é somente dos perceptos de outra pessoa, mas não é nem um pouco uma inferência de alguma coisa que *nós* não percebemos. O segundo ponto acerca da inferência dos perceptos de outras pessoas é especialmente físico; diz respeito ao fato de que pessoas diferentes vivem num mundo comum. Os perceptos de duas pessoas diferentes, se aceitamos o testemunho, verificam-se ser freqüentemente bastante similares, embora não exatamente iguais; isto conduz à teoria de uma causa exterior comum, isto é, à teoria causal da percepção e à divisão das qualidades do objeto percebido naquelas que pertencem à causa externa e naquelas que são fornecidas pelo corpo ou mente do que percebe.

O desenvolvimento da ciência a partir do senso comum não se operou por via de um começo radicalmente novo a cada momento, mas ao contrário por via de aproximações sucessivas. O que quer dizer, onde se originou alguma dificuldade que o senso comum corrente não podia resolver, operou-se uma modificação em algum lugar, enquanto se retinha o resto da perspectiva do senso comum do mundo. Subseqüentemente, usando essa modificação, se introduziu outra modificação em algum outro lugar, e assim por diante. Logo a ciência teve um crescimento histórico, e assumiu, a cada momento, uma base de teoria mais ou menos vaga derivada do senso comum. Esta é uma diferença entre a ciência e a filosofia: a filosofia tenta, embora nem sempre com sucesso, expor suas inferências numa forma que não assuma nada na simples base do que se tem até aqui assumido. Pode-se duvidar de que a ciência possa reter sua vitalidade se é afastada de seu caminho em nossos hábitos animais; quando estabelecida muito abstratamente, perde a plausibilidade. A indução, por exemplo, é difícil de justificar, e entretanto indispensável na ciência. Em tais casos, permitir-me-ei aceitar o que parece necessário em bases pragmáticas, estando satisfeito, como o é a ciência, se os resultados obtidos são freqüentemente verificados serem verdadeiros e nunca verificados serem falsos. Mas onde quer que um princípio seja aceito em bases como estas, o fato deveria ser notado, e perceberíamos que permanece um problema intelectual, solúvel ou não.

O procedimento real da ciência consiste de uma alternação de observação, hipótese, experimento e teoria. A única diferença entre uma hipótese e uma teoria é subjetiva: o investigador acredita na teoria, enquanto que ele apenas pensa que a hipótese é suficientemente plausível para ser digna de teste. Uma hipótese deve concordar com todas as observações relevantes conhecidas, e sugerir experimentos ou observações que terão um resultado se a hipótese for verdadeira, e outro resultado se ela for falsa. Isto é um ideal: no fato real, sempre existirão outras hipóteses que são compatíveis com o que se significa ser um *experimentum crucis* (experimento crucial). O caráter crucial somente pode estar entre *duas* hipóteses, não entre uma hipótese e todo o resto. Quando uma hipótese passou por um número suficiente de testes experimentais, torna-se uma teoria. O argumento em favor de uma teoria é sempre o argumento formalmente inválido: "*p* implica

q, e *q* é verdadeiro, logo *p* é verdadeiro". Aqui *p* é a teoria, e *q* é o fato observado relevante. Ficamos mais surpresos quando *q* é muito improvável *a priori*. Por exemplo,[1] a observação dá a constante de Rydberg como:

$$R = 1{,}09678.10^{5}\ cm^{-1},$$

enquanto a teoria de Bohr dá:

$$R = 1{,}09.10^{5}\ cm^{-1},$$

que está dentro do grau de exatidão que se espera se a teoria é correta. As confirmações numéricas desta espécie são sempre as mais surpreendentes. Contudo, mesmo elas devem ser admitidas com precaução; a teoria de Bohr das órbitas circulares requeria a modificação pela admissão das órbitas elípticas, e assim não aparecia como a única teoria que daria um valor correto da constante de Rydberg.

Quando uma teoria se amolda a certo número de fatos, mas se desvia levemente com relação a determinados outros fatos, acontece geralmente, embora não sempre, que se pode absorvê-la, por uma leve modificação, numa nova teoria que inclui os fatos de outro modo discrepantes. Existem exceções, das quais a teoria da relatividade é talvez a mais notável: aqui requeria-se uma imensa reconstrução teórica para explicar as discrepâncias muito pequenas. Mas em geral uma teoria parcialmente bem sucedida é um passo essencial em direção a sua sucessora. E um resultado deduzido de uma teoria até agora bem sucedida é mais provavelmente correto do que a teoria o é: a teoria somente é correta se *todas* as suas conseqüências são verdadeiras (pelo menos, na medida em que podem ser testadas), mas uma conseqüência verificável da teoria é provavelmente verdadeira se *muitas* das conseqüências verificáveis são verdadeiras. Eis por que o valor prático das teorias científicas é muito maior do que seu valor filosófico enquanto contribuições à verdade última. Em alguma medida, podemos distinguir, entre as conseqüências de uma teoria, quais são as mais dignas de confiança; serão aquelas na região dos fatos que originam a teoria. Ninguém se surpreende em verificar que uma lei empírica ligando o calor específico com a temperatura falha para temperaturas mais baixas do que aquelas para as quais se verificou ser correta; mas se, no meio destas últimas, se verificasse existir um pequeno campo de temperaturas em que a lei falhou, ficaríamos muito mais surpresos. Logo existe uma espécie de senso comum a ser usado na aplicação de teorias: algumas aplicações podem ser feitas com confiança, enquanto sentiremos que outras são questionáveis.

[1] Sommerfeld, *Atomic Structure and Spectral Lines*, p. 217.

Capítulo XX

Teoria causal da percepção

O senso comum sustenta — embora não muito explicitamente — que a percepção nos revela os objetos exteriores diretamente: quando "vemos o sol", é o sol que vemos. A ciência adotou uma perspectiva diferente, embora não sem perceber suas implicações. A ciência sustenta que, quando "vemos o sol", existe um processo, começando do sol, atravessando o espaço entre o sol e o olho, mudando seu caráter quando alcança o olho, mudando novamente seu caráter no nervo ótico e no cérebro, e finalmente produzindo o evento que chamamos "ver o sol". Nosso conhecimento do sol torna-se assim inferencial; nosso conhecimento direto é de um evento que está, em certo sentido, "em nós". Esta teoria tem duas partes. Primeiro, existe a rejeição da perspectiva de que a percepção dá o conhecimento direto dos objetos exteriores; em segundo lugar, existe a asserção de que ela tem causas exteriores com relação às quais se pode inferir alguma coisa dela. A primeira destas tende para o ceticismo; a segunda tende para a direção oposta. A primeira aparece tão certa quanto qualquer coisa na ciência pode ter a esperança de ser; a segunda, ao contrário, depende de postulados que têm pouco mais do que uma justificação pragmática. Ela tem, no entanto, todos os méritos de uma boa teoria científica — isto é, nunca se constatou que suas conseqüências verificáveis eram falsas. Epistemologicamente, poder-se-ia esperar que a física ruísse se as percepções não tivessem nenhuma causa exterior; portanto deve-se examinar a questão antes que possamos ir além.

Devemos primeiro dar um pouco mais de precisão à perspectiva do senso comum que é rejeitada pela teoria causal. Temos que perguntar o que se significa por "objetos exteriores". Diríamos naturalmente "espacialmente exteriores". Mas o "espaço" é muito ambíguo: no espaço visual, os objetos que vemos são mutuamente exteriores, e outros objetos além das aparências visuais das partes de nosso próprio corpo são espacialmente exteriores àquelas aparências. No espaço derivado da combinação do tato, da visão e dos movimentos corporais, espaço este que é o espaço ordinário do senso comum, existe a mesma exterioridade de aparências visuais diferentes daquelas das partes de nosso próprio corpo. Assim a exterioridade espacial, no sentido em que se pode derivar o espaço das relações de nossos próprios perceptos, não é o que se significa. Penso que chegaremos mais próximo do que se significa se dissermos que duas pessoas podem perceber o mesmo objeto. Em certo sentido, a menos que rejeitemos o testemunho, devemos

obviamente admitir que isto é verdadeiro: todos nós podemos ver o sol a menos que sejamos cegos. Mas este fato é diferentemente interpretado pelo senso comum e pela teoria causal: para o senso comum, os perceptos são idênticos quando duas pessoas veêm o sol, enquanto que para a teoria causal eles são apenas similares e relacionados por uma origem causal comum.

Seria uma perda de tempo recapitular os argumentos contra a perspectiva do senso comum. Eles são numerosos e óbvios e geralmente admitidos. As leis da perspectiva podem servir como uma ilustração: onde um homem vê um círculo, outro vê uma elipse, e assim por diante. Não se devem estas diferenças a alguma coisa "mental", desde que elas aparecem igualmente em fotografias desde diferentes pontos de vista. O senso comum torna-se assim envolvido em contradições. Estas contradições não existem para o solipsismo, mas este é um remédio desesperado. A alternativa é a teoria causal da percepção.

Não devemos ter a expectativa de encontrar uma *demonstração* de que as percepções têm causas exteriores, que podem produzir as percepções num certo número de pessoas ao mesmo tempo. O máximo que podemos esperar é a base usual para a aceitação de uma teoria científica, a saber, que ela une um certo número de fatos conhecidos, que ela não tem nenhuma conseqüência falsa passível de demonstração, e que ela algumas vezes nos permite produzir predições que são subseqüentemente verificadas. A teoria causal satisfaz todos estes testes; não se deve assumir, contudo, que nenhuma outra teoria possa satisfazê-los. Mas examinemos a evidência.

Primeiro: não pode existir nenhuma questão de prova lógica. Uma certa coleção de fatos é conhecida por mim através da percepção e da lembrança; tudo o mais em que acredito acerca do mundo físico é ou o efeito de um hábito impensado ou a conclusão de uma inferência. Ora, não pode existir nenhuma impossibilidade lógica num mundo consistindo de apenas aquela mistura de eventos que percebo ou lembro, e nada mais. Tal mundo seria fragmentado, absurdo e carente de leis, mas não autocontraditório.[1] Sou consciente de que, segundo muitos filósofos, tal mundo seria autocontraditório. Sou consciente também de que, segundo outros filósofos, o que percebemos não é fragmentário, mas realmente incorpora todo o universo — o que é fragmentário é apenas o que percebemos que percebemos. A primeira destas perspectivas é a de Hegel e seus seguidores; a segunda é a de Bergson e, talvez, do Dr. Whitehead. A perspectiva hegeliana descansa sobre uma lógica elaborada, à qual me opus em ocasiões anteriores; no momento contento-me em fazer referência ao que escrevi anteriormente. A outra visão está tradicionalmente associada com o misticismo; minhas razões para não aceitá-la são dadas em *Mysticism and Logic*. Digo, portanto, com bases dadas em escritos anteriores, que o mundo da percepção e da memória é fragmentário, mas não autocontraditório. Com base na lógica, sustento que nada existente pode implicar algum outro existente exceto uma parte de si próprio, se se toma a implicação no sentido em que o Professor Lewis a chama "implicação estrita", o qual é o sentido

[1] Talvez ele não seja realmente carente de leis; discutirei isto num estágio posterior.

relevante para nossa presente discussão. Se isto é verdade, segue-se que qualquer seleção das coisas do mundo poderia estar isenta, na medida em que nos preocupamos com a autocontradição. Dado um mundo consistindo de particulares *x, y, z*. . . inter-relacionados de várias maneiras, o mundo que resulta da destruição de *x* deve ser logicamente possível. Segue-se que o mundo consistindo apenas do que percebemos e lembramos não pode ser autocontraditório; se, portanto, devemos acreditar na existência de coisas que nem percebemos nem lembramos, deve ser com base em que temos outras maneiras não-inferenciais de conhecer as questões de fato, ou na base de um argumento que não tem o tipo de persuasão que requereríamos nas matemáticas puras, no sentido de que a conclusão é somente provável. Com relação ao caráter fragmentário do mundo percebido, aqueles que o negam têm que introduzir percepções diminutas, como Leibniz, ou percepções inconscientes, ou percepções vagas, ou alguma coisa desta espécie. Ora, parece-me desnecessário investigar se existem percepções destas espécies; certamente não estou preparado para negá-las dogmaticamente. Mas digo que, mesmo que existam, são desnecessárias como uma base para a física. As percepções de que não somos suficientemente conscientes para expressá-las em palavras são cientificamente negligenciáveis como dados; nossas premissas devem ser fatos que tenhamos observado explicitamente. A vaguidade, sem dúvida, está onipresente e é inevitável; mas é somente na proporção em que a superamos que a ciência exata se torna possível. E superamo-la mais pela análise e concentração, não por uma visão mística e de êxtase difuso.

Retorno agora à questão: que bases temos para inferir que nossos perceptos e o que lembramos não constituem o universo inteiro? Acredito que no fundo nossa base fundamental é o desejo em acreditar em simples leis causais. Mas quando nos aproximamos, existem outros argumentos. Quando falamos às pessoas, elas comportam-se mais ou menos como faríamos se ouvíssemos tais palavras, não como faríamos quando as falamos. Quando digo que elas se comportam numa maneira similar, significo que nossas percepções de seus corpos mudam na mesma espécie de maneira que nossas percepções de nossos corpos mudariam em circunstâncias correlativas. Quando um oficial que de soldado veio a ser oficial dá uma voz de comando, ele vê seus homens fazerem o que ele costumava fazer quando ouvia os mesmos sons como um soldado raso; é portanto natural supor *que eles* ouviram a voz de comando. Pode-se ver um bando de gralhas num campo recentemente arado voar no momento em que se ouve um disparo; novamente é natural supor que as gralhas ouvem o disparo. Ora, ler um livro é uma experiência muito diferente de compor um livro; entretanto, se eu fosse um solipsista, teria que supor que compus os trabalhos de Shakespeare, Newton e Einstein, uma vez que eles entraram em minha experiência. Vendo quanto melhor eles são do que os meus próprios livros, e quanto menos trabalho eles me custaram, fui um tolo em perder tanto tempo com a caneta ao invés de com o olho. Tudo isto, no entanto, seria talvez melhor se fosse estabelecido formalmente.

Primeiro, existe um trabalho preliminar de regularização de nossos próprios perceptos. Falei de ver os outros fazer o que faríamos em circunstâncias similares;

mas a similaridade é óbvia unicamente como um resultado da interpretação. Não podemos ver nossa face (exceto o nariz, de esguelha) ou nossa cabeça ou nossas costas; mas para o tato elas são contínuas ao que podemos ver, de tal forma que facilmente imaginamos como deveria ser um movimento de uma parte invisível de nosso corpo. Quando vemos outra pessoa franzindo as sobrancelhas, podemos imitá-la; e não penso que o hábito de nos olharmos no espelho seja indispensável para isto. Porém provavelmente isto se explica por impulsos imitativos, isto é, quando vemos uma ação corporal, tendemos a realizar a mesma ação, em virtude de um mecanismo fisiológico. Isto obviamente é mais notável nas crianças. Logo, primeiro fazemos o que alguma outra pessoa fez, e então percebemos que o que fizemos é o que ela fez. Contudo, não precisamos prosseguir nesta complicação. O que me preocupa é a passagem, através da experiência, das formas e movimentos "aparentes" para as formas e movimentos "reais". Este processo reside no interior do mundo perceptivo: é o processo de tornar-se familiarizado com os grupos congruentes, isto é, para falar de um modo imperfeito, com os grupos de sensações visuais que correspondem às sensações táteis similares. Tudo isto deve ser feito antes que se torne óbvia a analogia entre os atos dos outros e nossos próprios atos. Mas como ele reside no interior do mundo perceptivo, devemos assumi-lo como estabelecido. Todo ele pertence à infância prematura. Assim que ela se completa, não existe nenhuma dificuldade em interpretar a analogia entre o que percebemos dos outros e o que percebemos de nós próprios.

A analogia é de duas espécies. A espécie mais simples é quando os outros fazem praticamente a mesma coisa que estamos fazendo, por exemplo, aplaudir quando desce o pano, ou dizer "Oh" quando um rojão explode. Em tais casos, temos um estímulo distinto, seguido por um ato muito definido, e nossa percepção de nosso próprio ato é estritamente similar a um certo número de outras percepções que temos ao mesmo tempo. Estas, além disso, estão todas associadas com percepções muito parecidas àquelas que chamamos percepções de nossos próprios corpos. Inferimos que todas as outras pessoas tiveram percepções análogas àquela do estímulo para nosso próprio ato. A analogia é muito boa; a única questão é: por que exatamente o mesmo evento que foi a causa de nosso próprio ato não teria sido a causa dos atos dos outros? Por que suporíamos que deveria existir um ver separado do descer o pano para cada espectador, e não apenas um único ver que causou todas as aparências dos corpos parecerem aplaudir? Poder-se-ia dizer que esta perspectiva vai muito longe. Porém duvido que seja excessiva a não ser pela segunda espécie de analogia, que não é suscetível de uma explicação similar.

Na segunda espécie de analogia, vemos os outros agindo como agiríamos em resposta a um determinado tipo de estímulo que, no entanto, não estamos experienciando no momento. Suponha-se, por exemplo, uma pessoa bastante baixa numa multidão que observa os resultados da eleição que se exibem numa tela. Ela ouve uma explosão de alegria, mas não pode ver nada. Com grande esforço, ela tenta perceber um resultado bastante notável que não podia perceber alguns momentos antes. É natural supor-se que os outros se alegraram porque viram esse resultado. Nesse caso, as percepções deles, se ocorreram, certamente

não foram *idênticas* com as suas, uma vez que ocorreram antes; logo, se o estímulo da alegria deles foi uma percepção análoga a sua percepção subseqüente, eles tiveram percepções que essa pessoa não podia perceber. Escolhi um exemplo bastante extremo, mas a mesma espécie de coisa ocorre constantemente; alguém diz "ali está Jonas", e olhamos ao nosso redor e vemos Jonas. Pareceria estranho supor que as palavras que ouvimos não sejam causadas por uma percepção análoga à que tínhamos quando olhávamos ao redor. Ou nosso amigo diz "ouça", e após ele o ter dito ouvimos um trovão distante. Tais experiências conduzem inevitavelmente à conclusão de que os perceptos que chamamos outras pessoas estão associados com perceptos que não temos, mas que são parecidos àqueles que teríamos se estivéssemos no lugar das outras pessoas. O mesmo princípio está envolvido na assunção de que as palavras que ouvimos expressam "pensamentos".

O argumento em favor da perspectiva de que existem os perceptos, ligados a outras pessoas, perceptos estes que não estão entre nossos próprios perceptos, está pressuposto na aceitação do testemunho, e vem em primeiro lugar na ordem lógica quando estamos tentando estabelecer a existência de coisas diferentes de nossos próprios perceptos, seja devido a sua força inerente, seja devido à utilidade do testemunho nos estágios subseqüentes. O argumento em favor dos perceptos das outras pessoas parece ao senso comum tão óbvio e obrigatório que é difícil se esforçar a examiná-lo com o necessário desapego. Contudo é importante assim fazer. Como vimos, existem três estágios. O primeiro não nos leva para fora de nossos próprios perceptos, mas consiste simplesmente no arranjo dos perceptos em grupos. Um grupo consiste de todos os perceptos que o senso comum acredita serem perceptos de um objeto idêntico por diferentes sentidos e de diferentes pontos de vista. Quando eliminamos a referência a um objeto, deve-se constituir um grupo por correlações, parcialmente entre um percepto e outro (tato e visão quando se segura um objeto na mão), parcialmente entre um percepto e as mudanças em outro percepto (movimento corporal e mudanças das percepções visuais e táteis enquanto nos movemos). Ao assumir que estas correlações valerão para casos não testados, estamos obviamente usando a indução; de outro modo, todo o processo é direto. O processo nos permite falar de um "objeto físico" como um grupo de perceptos, e explicar o que significamos dizendo que um objeto próximo e um objeto distante são "realmente" do mesmo tamanho e forma. Podemos explicar também o que significamos dizendo que um objeto físico não muda "realmente" à medida que nos afastamos dele, isto é, à medida que temos os perceptos que nos fazem dizer que estamos caminhando. Este é o primeiro estágio do argumento.

No segundo estágio, notamos a similitude dos objetos físicos chamados corpos de outras pessoas entre si e com relação a nosso próprio corpo; notamos também a similitude de seu comportamento com relação a nosso comportamento. No caso de nosso próprio comportamento, podemos observar um determinado número de correlações entre os estímulos e as reações (ambos sendo perceptos). Por exemplo, sentimos fome ou sede, e então comemos ou bebemos; ouvimos um ruído forte, e saltamos; vemos Jonas, e dizemos "alô, Jonas". O comportamento

dos perceptos que chamamos corpos das outras pessoas é similar ao de nosso próprio corpo em resposta a este ou aquele estímulo; algumas vezes experienciamos o estímulo, e agimos exatamente como o fazem os outros, tal é o segundo estágio; algumas vezes não experienciamos o estímulo, mas supomos, a partir do comportamento deles, que outras pessoas o experienciaram, tal é o terceiro estágio. Esta é uma suposição particularmente plausível se nós próprios experienciamos o estímulo em questão muito pouco depois de termos observado o comportamento que nos levou a inferi-lo. O terceiro estágio é o mais importante, uma vez que no segundo *podíamos* atribuir o comportamento dos outros a estímulos que percebemos, e desta forma escapar de inferir existentes não percebidos, enquanto que no terceiro estágio esta alternativa não se abre diante de nós. Veremos que, no terceiro estágio, o argumento é o tipo usual de argumento indutivo-causal no qual se baseiam todas as leis empíricas. Percebemos *A* e *B* ligados num determinado número de casos, e inferimos então *A* e *B* num caso no qual não sabemos por percepção se *A* está presente ou não. Além disso, o argumento em favor das percepções das outras pessoas é o mesmo na forma e persuasão que o argumento em favor da verdade futura das leis de correlação entre nossos próprios perceptos. Temos exatamente tão boas razões para acreditar que os outros percebem o que não percebemos quanto temos para acreditar que teremos uma percepção de tato se estendermos nossa mão até um objeto que parece estar a nosso alcance.

O argumento não é demonstrativo, tanto num caso como no outro. Um prestidigitador poderia fazer um homem de cera com um gramofone em seu interior, e arrumar uma série de pequenas desgraças das quais o gramofone daria o aviso. Nos sonhos, as pessoas apresentam a evidência de estarem vivas que é similar em espécie àquela que dão quando estão acordadas; todavia, supõe-se que as pessoas que vemos nos sonhos não têm nenhuma existência exterior. O demônio malicioso de Descartes é uma possibilidade lógica. Por estas razões, podemos ser enganados em qualquer instância dada. Mas parece improvável que *sempre* estejamos enganados. Podemos argumentar a partir da correlação observada de *A* e *B* com relação aos casos em que *B* é observado mas não sabemos se *A* existe ou não, ou (1) *A* está sempre presente, ou (2) *A* está geralmente presente, ou (3) *A* está algumas vezes presente. Os sonhos são suficientes para mostrar que não podemos afirmar (1). Mas um solipsista poderia distinguir os sonhos da vida da vigília, a menos que seus sonhos fossem de modo incomum racionais e coerentes. Podemos portanto excluí-los antes de iniciar nossa indução. Mesmo então, seria muito apressado afirmar (1). Porém (2) é mais provável, e (3) parece extremamente provável. Ora, (3) é suficiente para nos permitir inferir uma proposição de grande importância filosófica, a saber, existem existentes que não percebo. Esta proposição, portanto, se a indução é válida de algum modo, pode ser considerada como razoavelmente certa. E, se assim o for, aumenta a probabilidade de outras proposições que inferem a existência deste ou daquele existente não percebido. O argumento, embora não demonstrativo, é tão bom quanto qualquer das induções fundamentais da ciência.

Estivemos considerando até agora, não o mundo exterior em geral, mas os perceptos das outras pessoas. Poderíamos dizer que estivemos tentando provar

que as outras pessoas estão vivas, e que não são simples fantasmas como as pessoas dos sonhos. A coisa exata que estivemos tentando provar é a seguinte: dada uma correlação observada entre nossos próprios perceptos, nas quais o segundo termo é o que naturalmente se chamaria um percepto de nosso próprio comportamento corporal, e dado um percepto de um comportamento similar num objeto físico diferente de nosso próprio corpo mas similar a ele, inferimos que este comportamento era precedido por um evento análogo ao termo anterior na correlação observada entre nossos perceptos. Esta inferência não assume nada com relação à distinção entre a mente e o corpo ou com relação à natureza de ambos.

Em virtude do argumento acima, assumirei agora que podemos alargar nossa própria experiência através do testemunho, isto é, que os ruídos que ouvimos quando nos parece que outras pessoas estão falando expressam de fato alguma coisa análoga ao que estaríamos expressando se produzíssemos ruídos similares. Este é um caso particular do princípio contido no parágrafo precedente. Penso que a evidência em favor dos perceptos de outras pessoas é a mais forte que temos para alguma coisa que nós próprios não percebemos; portanto parece correto estabelecer isto, na medida do possível, antes de prosseguir considerando nossa evidência em favor da "matéria", isto é, em favor de existentes que satisfazem as equações da física. Esta deve ser nossa próxima tarefa; mas será interessante começar com as "coisas" materiais do senso comum concebidas como as causas das percepções.

Tendo agora admitido os perceptos de outras pessoas, podemos alargar muito o grupo constituindo um "objeto físico". No interior do mundo solipsista, encontrávamos meios de recolher os grupos de perceptos e de chamar o grupo um objeto físico; porém podemos enriquecer enormemente nosso grupo. Várias pessoas sentadas próximas umas das outras podem desenhar o que vêem, e podem comparar os desenhos resultantes; existirão semelhanças e diferenças. Várias estenógrafas ouvindo uma conferência podem anotá-la, e comparar os resultados. Várias pessoas podem ser sucessivamente levadas a uma sala repleta de rosas escondidas, e perguntadas "o que cheiram?". Desta maneira parece que o mundo de cada pessoa é parcialmente privado e parcialmente comum. Na parte que é comum, verifica-se não existir identidade, mas somente um maior ou menor grau de semelhança, entre os perceptos de pessoas diferentes. É a ausência de identidade que nos faz rejeitar o realismo ingênuo do senso comum; é a semelhança que nos faz aceitar a teoria de uma origem comum para as percepções simultâneas similares.

Penso que o argumento não é aqui tão bom quanto o argumento a favor dos perceptos de outras pessoas. Naquele caso, estávamos inferindo alguma coisa muito similar ao que conhecemos em nossa própria experiência, enquanto que neste caso estamos inferindo alguma coisa que nunca se pode experienciar, e de cuja natureza não podemos conhecer nada além daquilo que a inferência garante. Entretanto, os argumentos do senso comum em favor de uma causa exterior da percepção são fortes.

Para começar, podemos, sem assumir nenhuma coisa que ninguém perceba, estabelecer um espaço e tempo comum no qual todos nós vivemos. (Nossa discus-

são está necessariamente confinada às pessoas na superfície da terra, desde que outras pessoas, se elas existem, não foram bem sucedidas em se comunicar conosco; conseqüentemente as complicações da relatividade ainda não se originaram.) Podem-se aplicar os métodos usuais para a determinação da latitude e longitude, sem assumir que as leituras do relógio e do sextante têm o significado físico comumente atribuído a eles. Podem-se medir, também, as altitudes pelos métodos usuais. Dessa forma, os observadores podem ser colocados numa ordem tridimensional. Obviamente o espaço resultante não será um *continuum*, uma vez que ele conterá apenas tantos "pontos" quantos forem os observadores. Mas o movimento de um observador pode ser sensivelmente contínuo, de tal forma que podemos construir pontos de vista "ideais" com propriedades matemáticas definidas, e desta forma pode-se construir, para fins matemáticos, um espaço contínuo. Podemos assim chegar às leis da perspectiva, tomadas num sentido generalizado; o que quer dizer, podemos correlacionar as diferenças entre as percepções correlatas com as diferenças nas situações daqueles que percebem. E no espaço derivado dos "pontos de vista" podemos localizar os objetos físicos. Pois, sejam A e B dois observadores, a e b seus perceptos visuais correlatos, que, sendo correlatos, são descritos como perceptos de um objeto físico O. Se as dimensões angulares de a são maiores do que aquelas de b, diremos (como uma definição) que A está mais próximo de O do que B. Podemos desta maneira construir várias rotas convergindo até O. Podemos construir nossa geometria de tal forma que elas se interceptem, e definiremos sua intersecção como o lugar em que O está. Se acontece ser O um corpo humano, verificaremos que o lugar de O, assim definido, é idêntico ao lugar de O como um observador no espaço de pontos de vista.[2]

A correlação dos tempos das diferentes pessoas que percebem não oferece nenhuma dificuldade, uma vez que, como se observou anteriormente, nossas pessoas que percebem estão todas na terra. O método usual de sinais luminosos pode ser empregado. Mas aqui chegamos a um dos argumentos a favor da teoria causal da percepção, enquanto contrária tanto ao senso comum quanto ao fenomenalismo. (Podemos definir o fenomenalismo, pelo menos por enquanto, como a perspectiva de que existem apenas os perceptos.) Suponhamos que se detona um revólver no topo de uma colina todo dia às doze horas: muitas pessoas ouvem e vêem sua detonação, mas quanto mais distante elas estão dele maior é o intervalo entre ver e ouvir. Isto torna difícil aceitar uma perspectiva inocentemente realista com relação ao ouvir, uma vez que, se essa perspectiva fosse correta, deveria existir um intervalo fixo de tempo (presumivelmente zero) entre a visão e o som. Torna natural adotar também uma perspectiva causal do som, uma vez que o atraso do som depende da distância, não do número de pessoas intermediárias que percebem. Mas até agora nosso espaço era puramente "ideal" exceto onde existissem pessoas que percebem; parece estranho, portanto, que ele tenha uma influência real. É muito mais natural supor que o som viaja através do espaço interposto, caso este em que alguma coisa deve estar acontecendo mesmo em lugares onde não existe

[2] Sobre esta questão, ver meu *Knowledge of the External World.*

ninguém com ouvidos para ouvir. O argumento não é talvez muito forte, mas não podemos negar que ele tem *alguma* força.

Argumentos muito mais fortes, entretanto, são deriváveis de outras fontes. Suponha-se uma sala com um homem escondido atrás de uma cortina, e também uma câmara e um ditafone. Suponhamos que dois homens entrem na sala, conversem, jantem e fumem. Se o registro do ditafone e da câmara concordam com o registro do homem atrás da cortina, é impossível resistir à conclusão de que aconteceu alguma coisa onde eles estavam que mantém uma relação íntima com o que o homem escondido percebeu. Para isso, deveríamos ter duas câmaras e dois ditafones, e comparar seus registros. Tais correspondências, que são apenas formas mais extremas do que aquelas com as quais o senso comum primitivo está familiarizado, tornam inconcebivelmente complicado e pouco plausível supor que não aconteça nada onde não existe nenhum indivíduo que percebe. Se o ditafone e o homem escondido dão a mesma descrição da conversação, deve-se supor alguma conexão causal, uma vez que de outro modo a coincidência é no mais alto grau improvável. Porém, verifica-se que a conexão causal depende da posição do ditafone no momento da conversação, não da pessoa que ouve sua gravação. Isto parece muito estranho, se sua gravação não existir até que seja ouvida, como deveremos supor se confinarmos o mundo aos perceptos. Não enfatizarei as mais óbvias singularidades de tal mundo, como, por exemplo, aquela levantada uma vez pelo Dr. G. E. Moore, de que um trem somente teria rodas quando não está funcionando, uma vez que, enquanto ele está funcionando, os passageiros não podem vê-las.

Antes de aceitar tais argumentos, entretanto, devemos ver o que um fenomenalista poderia dizer contra ele. Procedamos, portanto, com a formulação do caso para o fenomenalismo.

Pode-se sugerir que nosso argumento não é, afinal das contas, tão forte quanto parece, uma vez que todos os fatos podem ser interpretados por meio de pessoas que percebem "ideais". A dúvida que tenho na mente é sugerida por uma certa espécie de construção, da qual um bom exemplo é a introdução de pontos, linhas e planos "ideais" na geometria descritiva.[3] Para nossos propósitos, os pontos "ideais" serão suficientes. O processo pelo qual eles são construídos é o seguinte: tomem-se todas as linhas retas que passam por um ponto dado; estas formam um grupo de linhas que têm outras propriedades notáveis além daquela de todas possuírem um ponto comum. Estas outras propriedades pertencem também a determinados grupos de linhas que não têm nenhum ponto em comum, por exemplo, na geometria euclidiana, ao grupo consistindo de todas as linhas paralelas a uma linha dada. Definimos então um grupo de linhas possuindo essas propriedades como um ponto "ideal".[4] Assim alguns pontos "ideais" corres-

[3] Ver o tratado do Dr. Whitehead acerca desta questão (Cambridge University Press). Também Pasch, *Neuere Geometrie*, Leipzig, 1882.

[4] A definição de um ponto "ideal" é a que segue. Sejam l e m duas linhas quaisquer num plano, seja A um ponto qualquer que não está nesse plano. Então os planos Al, Am têm uma linha em comum, a saber n. A classe de todas as linhas tais como n, quando se varia A enquanto l e m permanecem fixos, é o ponto "ideal" determinado pelas duas linhas l, m.

pondem a pontos reais, enquanto outros não correspondem. Desta maneira, chegando às linhas e planos "ideais", chegamos pelo menos a uma geometria projetiva, na qual dois planos quaisquer têm uma linha comum, e duas linhas quaisquer num plano um ponto comum, o que simplifica imensamente o enunciado de nossas proposições.

A analogia com nosso problema é talvez mais estreita do que se poderia pensar. Temos, em primeiro lugar, os perceptos reais, reunidos em grupos cada um dos quais se define pela característica através da qual o senso comum chamaria todos os seus membros perceptos de um objeto físico. Estes perceptos reais, como vimos, variam de um sujeito que percebe para outro de tal modo que nos permite construir um espaço de sujeitos que percebem, e localizar os objetos físicos nesse espaço. Adotemos, por enquanto, a perspectiva de que não existe nada a não ser os perceptos, nossos próprios perceptos e os perceptos de outras pessoas. Observaremos então que os perceptos que formam um grupo dado sempre podem ser arranjados aproximadamente no centro do espaço dos sujeitos que percebem, e podemos preencher o grupo interpolando perceptos "ideais", contínuos na qualidade a outros perceptos reais, nas regiões em que não exista nenhum sujeito que percebe. (Uma região do espaço que é "ideal" num momento pode ser real em outro dependendo do movimento de um sujeito que percebe. As posições sucessivas de um observador que olha a Agulha de Cleópatra desde um carro passageiro forma uma série sensivelmente contínua.) Se um determinado número de pessoas ouvem a detonação de um revólver, existem diferenças na altura e no tempo de seus perceptos; podemos preencher os perceptos reais com ruídos "ideais" variando de um percepto real até outro. Pode-se fazer o mesmo com os perceptos visuais correlatos; também com os odores. Chamaremos um grupo desta forma estendido por interpolação ou extrapolação um grupo "pleno": seus membros são parcialmente reais, parcialmente ideais. Cada grupo tem um centro no espaço dos sujeitos que percebem; este centro é real se ocupado por um sujeito que percebe, enquanto que de outro modo é ideal. (Não assumimos ser nosso espaço um espaço geométrico uniforme, e o centro pode ser um volume finito.) Via de regra, mesmo quando um sujeito que percebe ocupa o centro, este no entanto não contém nenhum membro do grupo, nem mesmo um membro ideal: "o olho não se vê a si próprio". Isto quer dizer que um grupo é vazio: quando chegamos suficientemente perto de seu centro ele deixa de ter membros. Esta é uma observação puramente empírica.

Um grupo pleno que contém alguns membros reais será chamado um grupo "real"; um grupo cujos membros são todos eles ideais será chamado "ideal". Resta mostrar como devemos definir um grupo ideal.

Em adição às leis que correlacionam os perceptos que formam um grupo —, que se pode chamar, num caso estendido, leis da perspectiva —, existem também as leis com relação à maneira em que os perceptos sucedem um ao outro. Estas são as leis causais no sentido ordinário; estão incluídas nas leis usuais da física. Quando conhecemos um determinado número de membros de um grupo podemos inferir os outros pelas leis da perspectiva; verifica-se que alguns existem e que al-

guns não existem, mas tudo que existe é membro do grupo pleno calculado. De maneira análoga, quando nos é dado um número suficiente de grupos plenos, podemos calcular outros grupos plenos em outros tempos. Verifica-se que alguns dos grupos plenos calculados são reais, alguns ideais, mas que todos os grupos reais estão incluídos entre aqueles grupos calculados. (Estou assumindo uma perfeição impossível da física.) Dois grupos pertencentes a tempos diferentes podem, em virtude das relações causais que explicaremos quando cheguemos a discutir a substância, estar ligados da maneira que nos faz considerá-los como estados sucessivos de uma "coisa" ou "corpo". (O tempo de um grupo pleno, a propósito, não é exatamente o tempo em que seus membros ocorrem, mas um tempo levemente anterior ao tempo de seu membro real de máxima anterioridade — ou mais anterior, no caso de uma estrela. O tempo de um grupo pleno é o tempo em que a física localiza a ocorrência que se supõe ser percebida.) Toda a série de grupos pertencentes a uma "coisa" dada chama-se uma "biografia". As leis causais são tais que nos permitem algumas vezes inferir "coisas". Uma coisa é "real" quando sua biografia contém pelo menos um grupo que é "real", isto é, contém pelo menos um percepto; de outro modo uma coisa é "ideal". Esta construção é estreitamente análoga àquela dos pontos, das linhas e dos planos "ideais" na geometria descritiva. Devemos nos perguntar se existem quaisquer razões a favor ou contra ela.

A construção acima preserva toda a física, pelo menos formalmente; e dá uma interpretação, em termos de perceptos e de suas leis, para toda proposição da física na qual exista alguma razão empírica para acreditar. Os perceptos, os grupos e as coisas "ideais", nesta teoria, são realmente uma estenografia para se enunciarem as leis dos perceptos reais, e toda evidência empírica tem relações com os perceptos reais. A descrição acima preserva, portanto, a verdade da física com o mínimo indispensável de hipóteses. Obviamente, existiriam também regras para determinar quando um percepto calculado é real e quando ele é ideal; mas isto é difícil, uma vez que tais regras deveriam conter uma ciência das ações humanas. Pode-se saber que veremos determinadas coisas se olharmos através de um telescópio, mas é difícil saber se olharemos através dele. Esta perfeição de nossa ciência não é portanto possível no momento; mas este não é um argumento contra a verdade de nossa ciência da maneira pela qual ele se desenrola. É óbvio que o método poderia ser estendido de modo a tornar "ideais" todas as percepções com exceção de nossas próprias; teríamos então uma interpretação completamente solipsista da física. Ignorarei, entretanto, esta extensão, e considerarei apenas aquela forma da teoria na qual se admitem todos os perceptos.

A metafísica que estivemos desenvolvendo é essencialmente a metafísica de Berkeley: tudo o que é, é percebido. Mas nossas razões são um tanto diferentes das suas. Não sugerimos que exista qualquer impossibilidade acerca dos existentes não percebidos, mas apenas que não existe nenhuma base firme para acreditar neles. Berkeley acreditava que as bases contra eles eram conclusivas; nós apenas sugerimos que as bases em seu favor são inconclusivas. Não estou afirmando isto: estou propondo-o como uma perspectiva a ser considerada.

A grande dificuldade da teoria acima dos elementos "ideais" é que é difícil ver como alguma coisa meramente imaginária pode ser essencial para o enunciado de uma lei causal. Temos que explicar o ditafone que repete a conversação. Suporemos que ele foi visto no lugar antes e depois da conversação, mas não durante ela. Conseqüentemente, na perspectiva que estamos examinando, ele não existia em absoluto durante a conversação. As leis causais, enunciadas sem elementos fictícios, envolverá desta forma a ação numa distância no tempo e no espaço. Além disso, nossos perceptos não são suficientes para determinar o curso da natureza: derivamos as leis causais da observação estreita, e preservamo-las em outros casos inventando coisas "ideais". Isto não seria necessário se os perceptos fossem suficientes para a determinação causal dos perceptos futuros. Desta forma a perspectiva que estamos examinando é incompatível com o determinismo físico, de fato embora não na forma. Poderíamos multiplicar indefinidamente dificuldades desta ordem. Nenhuma delas é conclusiva, mas no agregado elas são suficientes para explicar o fato de que é quase impossível que nos compilam a acreditar em tal teoria. A continuidade (não num sentido matemático estrito) é talvez uma das mais fortes objeções. Experienciamos a continuidade sensível quando movemos nosso próprio corpo, e quando observamos fixamente algum objeto que não se destrói. Mas se fechamos e abrimos repetidamente nossos olhos experienciamos a descontinuidade visual, que verificamos ser impossível atribuir aos objetos físicos que alternadamente vemos e não vemos, ainda mais na medida em que, para outro espectador, eles permaneçam imutáveis durante todo o tempo. A causação à distância no tempo, embora não seja logicamente impossível, é também incompatível com nossas noções do mundo físico. Portanto, embora seja logicamente possível interpretar o mundo físico em termos de elementos ideais, concluo que esta interpretação é improvável, e que ela não tem nenhuma base positiva a seu favor.

No entanto a construção acima permanece válida e importante, como um método para separar os elementos perceptuais dos elementos não perceptuais da física, e para mostrar quanto se pode obter através dos elementos perceptuais isoladamente. Como tal, continuarei a utilizá-la na seqüência. A única coisa rejeitada é a perspectiva de que os elementos "ideais" são irreais. [5]

A matéria seria, obviamente, diferente neste último aspecto se pudéssemos aceitar o argumento em favor do idealismo, quer do tipo berkeleiano quer do tipo alemão. Esses argumentos professam provar que o que existe *deve* ter um caráter mental, e portanto nos compelem a interpretar a física de acordo com eles. Rejeito tal argumentação *a priori*, qualquer que seja a conclusão que ela esteja designada a provar. Não existe nenhuma dificuldade em interpretar a física de modo idealista, mas eu diria também que não existe nenhuma necessidade para tal interpretação. Sustentarei que se conhece a matéria somente com relação a determinadas características bastante abstratas, que poderiam muito bem pertencer a uma

[5] O caráter dos elementos "ideais" será, também, menos similar àquele dos perceptos do que na construção acima, ou pelo menos não se sabe se ele é tão similar.

multiplicidade de eventos mentais, mas que poderia também pertencer a uma multiplicidade diferente. De fato, as únicas multiplicidades conhecidas com certeza de possuírem as propriedades matemáticas do mundo físico são construídas a partir dos números, e pertencem à matemática pura. Nossa razão para não considerar a "matéria" como sendo realmente uma estrutura matemática derivada dos inteiros finitos é a ligação da "matéria" com a percepção; eis porque nossa discussão presente é necessária. Mas esta conexão, como tentarei mostrar, nos diz extremamente pouco acerca do caráter dos eventos não percebidos no mundo físico. De forma diferente da dos idealistas e materialistas, não acredito que exista qualquer outra fonte do conhecimento a partir da qual este pobre resultado possa ser completado. Como outras pessoas, permito-me especular; mas este é um exercício da imaginação, não um processo do raciocínio demonstrativo.

Assumirei daqui por diante não apenas que existem os perceptos que não percebo, ligados aos corpos de outras pessoas, mas também que existem eventos causalmente ligados com os perceptos, com relação aos quais não sabemos se eles são percebidos ou não. Assumirei, por exemplo, que se estou sozinho numa sala e fecho meus olhos, os objetos nela que não mais percebo, isto é, as causas de meus perceptos visuais, continuam a existir, e não ressurgem imediatamente quando re-abro meus olhos. Deve-se tomar isto juntamente com o que se disse anteriormente acerca da perspectiva num sentido generalizado, e acerca do espaço comum no qual colocamos os objetos físicos que, para o senso comum, são percebidos imediatamente por várias pessoas. Juntamos os perceptos correlatos num grupo, e supomos que existem outros membros do grupo, correspondendo a lugares em que não existe nenhum sujeito que percebe, ou, para falar de um modo mais prevenido, a lugares em que não se sabe estar um sujeito que percebe. Mas não mais assumimos, como quando estávamos construindo os elementos "ideais", que o que está em tais lugares e o que perceberíamos se chegássemos a eles. Pensamos, por exemplo, que a luz consiste de ondas de uma determinada espécie, mas que se transforma, no contato com o olho, num processo físico diferente. Portanto o que ocorre antes que a luz alcança um olho é presumivelmente diferente daquilo que ocorre a seguir, e portanto diferente de um percepto visual. Mas supõe-se ser causalmente contínuo ao percepto visual; e é amplamente com vistas a esta continuidade causal que uma determinada reinterpretação do mundo físico parece desejável.

Em algumas maneiras, a linguagem da causação não é talvez a melhor para expressar o que se pretende. Pode-se expressar o que se pretende como segue. Restringindo-nos, para começar, aos perceptos de vários observadores, podemos formar grupos de perceptos ligados aproximadamente, embora não exatamente, por leis que se podem chamar leis de "perspectiva". Por meio destas leis, juntamente com as mudanças em nossos outros perceptos que estão ligados com a percepção do movimento corporal, podemos formar a concepção de um espaço no qual os sujeitos que percebem estão situados, e verificamos que neste espaço todos os perceptos pertencentes a um grupo, isto é, perceptos do mesmo objeto físico, desde a perspectiva do senso comum, podem ser ordenados em torno de um cen-

tro, que consideramos ser o lugar em que está o objeto físico em questão. (Para nós, esta é a *definição* do lugar de um objeto físico.) Não se deve conceber o centro como um ponto, mas como um volume, que pode ser tão pequeno quanto um elétron ou tão grande quanto uma estrela. A assunção fundamental para o que comumente se chama a teoria causal é que o grupo de perceptos pode ser alargado pela adição de outros eventos, ordenados no mesmo espaço em torno do mesmo centro, e ligados tanto entre si próprios como com o grupo de perceptos pelas leis que incluem as leis da perspectiva. Os pontos fundamentais são (1) a organização em torno de um centro, (2) a continuidade entre os perceptos e os eventos correlatos em outras partes do espaço derivadas dos perceptos e da locomoção. A primeira é uma questão de observação; a segunda é uma hipótese designada a assegurar a simplicidade e continuidade nas leis de correlação sugeridas pelo agrupamento dos perceptos. Não se podem demonstrar, porém seus méritos são da mesma espécie que os méritos de qualquer outra teoria científica, e portanto assumi-la-ei daqui em diante.

Capítulo XXI

Percepção e objetividade

Quando várias pessoas estão observando, do ponto de vista do senso comum, o mesmo objeto, existem semelhanças e diferenças entre seus perceptos. Para o senso comum, com seu realismo ingênuo, as diferenças constituem uma dificuldade, uma vez que tornam os perceptos mutuamente inconsistentes se cada um deles for considerado totalmente uma revelação de um e mesmo objeto físico. Mas para a teoria causal da percepção esta dificuldade é não-existente. Temos agora, no entanto, uma dificuldade oposta, a saber, a de decidir quais os elementos num percepto que se podem usar para a inferência com relação à existência de alguma coisa diferente de si próprio, e com relação à natureza das inferências quando elas podem ser feitas. Por enquanto, não estou pensando em inferências que envolvem o movimento, mas apenas, em inferências com relação ao estado presente do objeto físico que está sendo observado.

Devemos estar prevenidos contra uma confusão que é difícil de evitar em tais investigações. A percepção, como um evento em nossa própria história, é uma ocorrência reconhecível; seu significado psicológico é amplamente definido. Mas ela tem também um significado epistemológico, e este dificilmente está sujeito a se tornar tão definido quanto se poderia desejar. A percepção é interessante para nós, em nossa presente discussão, porque é a fonte do conhecimento, não porque é uma ocorrência que um psicólogo pode reconhecer. Enquanto o realismo ingênuo era sustentável, a percepção era o conhecimento de um objeto físico, obtido através dos sentidos, não através da inferência. Mas ao aceitar a teoria causal da percepção comprometemo-nos com a perspectiva de que a percepção não dá nenhum conhecimento imediato de um objeto físico, mas quando muito um dado para a inferência. Contudo uma percepção dá ainda o conhecimento de alguma coisa: se percebo uma mancha vermelha redonda, conheço que existe agora uma mancha vermelha redonda no mundo, e nenhuma descrição das causas de minha percepção pode destruir este conhecimento. Pode-se admitir que, ao dizer isto, estou usando a "percepção" de modo mais estrito do que poderia ser usada na psicologia: estou confinando-a a casos em que notamos explicitamente o que estamos percebendo. Para propósitos epistemológicos, esta restrição é essencial. Estou abstendo-me deliberadamente de todas as análises do "conhecer", uma vez que isso nos levaria para muito longe de nossa questão.

As inferências a serem primariamente obtidas de uma percepção são as inferências com relação aos outros membros do grupo a que pertence o percepto em

questão. O senso comum faz isto de uma maneira confusa, quando infere o tamanho ou a forma "real" de um objeto de seu tamanho ou forma "aparente", isto é, do tamanho ou forma real do percepto. O tamanho ou forma "real" é uma norma, a partir da qual se pode inferir o percepto de um espectador numa situação relativa dada. Comumente, não existe nenhuma inferência consciente envolvida; mas pode-se usar a inferência consciente sem invocar qualquer conhecimento novo. Por exemplo, um arquiteto pode mostrar a perspectiva de uma casa proposta de qualquer ângulo quando conhece suas medidas, e para este propósito utiliza apenas o senso comum sistematizado; e ele pode inferir aproximadamente as medidas quando tenha observado uma casa real de vários ângulos. O objeto "real", enquanto oposto a suas "aparências", é desta forma alguma coisa da natureza de uma fórmula por meio da qual todas as "aparências" sufientemente próximas podem ser determinadas. Dadas as medidas de uma casa, podemos inferir sua forma aparente a uma distância dada numa direção dada. Se a percepção fosse totalmente precisa e regular, uns poucos perceptos pertencentes a um grupo dado permitir-nos-iam determinar todos os perceptos, reais e possíveis, pertencentes àquele grupo.

Verifica-se que de fato este não é o caso. De ver uma gota de água a olho nu, não podemos saber que sob o microscópio verificar-se-á que ela está repleta de bacilos. Quando vemos um homem a umas cem jardas, não podemos dizer se é gentil ou grosseiro. Quando apenas podemos distinguir a voz de uma pessoa, não podemos dizer o que ela está dizendo. Todos esses são casos de "vaguidade", num determinado sentido perfeitamente preciso. Em qualquer grupo de perceptos, aqueles mais próximos do centro possuem uma relação muitos-um com aqueles mais afastados, isto é, duas coisas que parecem iguais a distância parecem diferentes quando vistas de mais próximo. Neste sentido, os perceptos mais distantes são mais vagos do que os perceptos mais próximos: podem-se inferir os primeiros dos últimos, mas não os últimos dos primeiros.

Existe, entretanto, um fato inverso, a saber, que o que se pode chamar a lei "regular" para inferir aparências distantes a partir das aparências próximas pode ser interferida por coisas intermediárias. O sol pode ser visível de uma grande altitude quando as nuvens o tornam invisível desde a superfície da terra. Os sons podem ser interrompidos por obstáculos, e extinguirem-se completamente a uma distância considerável de sua origem. Os odores extinguem-se ainda mais rapidamente, e são ainda mais dependentes do vento. Este conjunto de fatos interfere na inferência de aparências distantes a partir das aparências próximas, exatamente como o primeiro conjunto interferia na inferência de aparências próximas a partir das distantes.

Existe, no entanto, uma importante diferença entre os dois conjuntos de fatos. A vaguidade crescente das aparências distantes é uma lei intrínseca dos grupos de perceptos, enquanto que a incerteza com relação às aparências distantes quando as aparências próximas são dadas depende sempre da interferência exterior. Esta distinção é de uma espécie que verificaremos ser muito importante de várias maneiras. Tentemos enunciá-la claramente no caso em questão.

Suponhamos que duas pessoas estejam observando um objeto dado que está fixo na superfície terrestre, e suponhamos que uma das pessoas permanece em repouso enquanto a outra se movimenta. Suporemos que para a pessoa que permanece em repouso não existe nenhuma mudança perceptível no objeto através de todo o tempo considerado. Para a outra pessoa existirão mudanças que, em geral, estão aproximadamente de acordo com as leis da perspectiva, especialmente devido a pequenas mudanças na posição do observador. Mas algumas vezes, para tomar o mais óbvio exemplo, o objeto em questão torna-se invisível quando o observador se coloca em determinadas posições, a saber, aquelas em que algum objeto opaco está entre o observador e o objeto que ele estava vendo. Via de regra, isto acontece gradualmente: em primeiro lugar ambos os objetos são visíveis, gradualmente sua distância angular torna-se menor, e finalmente somente o objeto mais próximo permanece visível. O objeto mais próximo teve desta forma um efeito sobre a aparência do objeto mais distante. O nevoeiro, a fumaça, os óculos azuis, etc., modificam de modo similar as aparências dos objetos distantes. O que quer dizer que, ao calcular a aparência que um corpo apresentará em tal ou qual lugar, devemos levar em consideração não apenas as aparências do corpo em outros lugares, mas também os corpos entre a aparência e o lugar em questão. Estes corpos intermediários são algumas vezes sensíveis, outras vezes não; quando não o são, são inferidos como sendo necessários de modo a preservar as leis que existiam quando eles eram sensíveis. O princípio é o seguinte: se comparamos os membros vizinhos de um grupo de perceptos, verificamos, numa grande quantidade de casos, que suas diferenças de primeira ordem estão de acordo com as leis da perspectiva, enquanto que suas diferenças de segunda ordem são funções dos grupos com outros centros; ou melhor, uma vez que o enunciado acima é muito preciso para os fatos, podemos simplesmente dizer que as diferenças entre as posições vizinhas são compostas das leis de perspectiva juntamente com as funções dos grupos com outros centros. Suponhamos, por exemplo, que estamos vendo um objeto através de um vidro levemente distorcido. O vidro é um grupo tátil entre nós e o objeto; à medida que nos movemos, as distorções devidas ao vidro mudam, e devem ser compostas com as leis da perspectiva de modo a calcular um membro de um grupo a partir de outro. Em outros casos, por comparação cuidadosa de um número de membros de um grupo, podemos descobrir que seu afastamento das leis da perspectiva procede de acordo com uma lei que é uma função de uma posição que não está perceptivelmente ocupada. A ilustração precedente aplicar-se-á também a este caso, se não tocamos o vidro distorsivo. Os seres humanos são superiores aos pássaros e insetos pelo fato de poderem inferir o vidro em tais casos, sem qualquer aparato científico, enquanto que os pássaros e os insetos colidem repetidamente com ele.

Como muito do que se deve dizer na transição da percepção para a ciência, o enunciado acima não é suscetível de ser feito numa forma exata. Os métodos pelos quais juntamos um determinado número de perceptos num grupo são feitos sem cuidado, e se tornam impossíveis se existe muita distorção do meio intermediário. Mas estes métodos são bem sucedidos num número suficiente de casos de

modo a originar a noção dos eventos agrupados em torno de um centro, mudando parcialmente de acordo com as leis de perspectiva e parcialmente de maneira que são funções dos grupos com outros centros. Tendo chegado a esta noção, não é muito difícil modificá-la de tal modo que ela se torne suscetível de precisão científica.

Chego agora à questão da "objetividade" numa percepção. Esta é uma questão de grau: quanto mais corretas são as inferências que podemos obter de um percepto com relação a outros eventos (sejam perceptos ou não) pertencentes ao mesmo grupo, tanto mais "objetiva" é a percepção. (Proponho isto como uma definição.) Um percepto pode não pertencer em absoluto a um grupo; neste caso não tem nenhuma objetividade. As alucinações e os sonhos estão sob esta égide. Ou podemos estar enganados com relação à posição do centro do grupo; este é o caso de uma miragem, ou de uma reflexão não reconhecida como tal. Ou podemos perceber uma cor ou forma que é irregular, por exemplo devido à fumaça intermediária, e desta forma somos enganados com relação à cor ou forma que outros verão. Não considerarei uma percepção falhando na objetividade por simples vaguidade. A vaguidade diminui o número de inferências que podemos obter, mas não sua correção. À distância percebemos corretamente que o que se aproxima é um homem; quando chega perto percebemos que é Jonas. Mas nossa percepção precedente não falhava em objetividade ao falhar em mostrar que era Jonas. Teria falhado na objetividade se, devido a lentes intermediárias, tivesse mostrado um homem de cabeça para baixo.

Quando duas pessoas têm simultaneamente os perceptos que consideram pertencentes a um grupo, se as inferências de um grupo diferirem das inferências do outro, pelo menos uma delas deve ter obtido inferências falsas, e deve portanto ter um elemento de subjetividade em sua percepção. É somente onde as inferências de dois observadores concordam que ambas as percepções podem ser objetivas. Ver-se-á que, de acordo com esta perpectiva, a objetividade de uma percepção não depende somente do que é em si própria, mas também da experiência do sujeito que percebe. Um homem acostumado a ser míope pode julgar os objetos muito mais corretamente do que um homem cuja visão adquire repentinamente o mesmo defeito. A fadiga, assim como o álcool, podem nos fazer ver duplicado, mas a fadiga não nos enganará quando assim o fizer.

Pode-se seguir a subjetividade nas percepções até três origens, a física, a fisiológica e a psicológica; ou talvez melhor, a física, a sensorial e a cerebral. Em todos os casos em que um percepto é realmente um membro de um grupo constituindo um objeto físico, deve-se qualquer elemento de subjetividade que *ele possa* possuir às distorções ligadas aos objetos físicos intermediários — esta, pelo menos, é a teoria considerada bem sucedida. Quando estes objetos estão entre o corpo do sujeito que percebe e o centro do grupo ao qual pertence o percepto, a subjetividade é física; quando estão no corpo do sujeito que percebe mas não em seu cérebro, são sensoriais; quando estão em seu cérebro, são cerebrais. O último destes, no entanto, é geralmente hipotético de uma maneira pura; as causas *descobríveis* da subjetividade que estamos chamando cerebral são via de regra psicológicas.

A subjetividade física existe igualmente no registro de uma fotografia ou de um gramofone; ela já está presente nos eventos, exteriores ao corpo do sujeito que percebe, que pertencem ao grupo em questão e estão muito próximos dos órgãos dos sentidos concernentes à percepção. A vara que parece curvada quando está até a metade dentro da água é um exemplo óbvio da subjetividade física. Da mesma forma o são muitos efeitos da reflexão, refração, etc. A teoria da relatividade esclareceu uma nova espécie de subjetividade física, dependente do movimento relativo. A prevenção contra as inferências erradas devido à subjetividade física é uma parte da tarefa da física, e não envolve a fisiologia ou a psicologia.

A subjetividade fisiológica (ou sensorial) origina-se através de defeitos dos orgãos dos sentidos ou dos nervos aferentes; pode-se produzi-la também pelas drogas. Podemos descobrir tais defeitos pela comparação das percepções de pessoas diferentes numa situação dada. Observar-se-ia que a qualidade intrínseca de um percepto não é importante neste aspecto: se uma pessoa vê o vermelho onde outra vê o verde, e verde onde outra vê vermelho, o fato será indiscernível e alarmante. Mas se, onde uma pessoa vê duas cores, o vermelho e o verde, outra vê somente uma, temos uma diferença descobrível, que é corretamente descrita como um defeito na visão da pessoa que somente vê uma cor. Sempre se assume que se dois estímulos produzem efeitos diferentes notáveis num dado sujeito que percebe em um tempo dado, devem existir diferenças nos estímulos correlacionados com as diferenças em seus efeitos; enquanto que se os efeitos não são notavelmente diferentes, podem no entanto existir diferenças nos estímulos. Conseqüentemente os sentidos de A são melhores do que os de B se A percebe diferenças quando B não as percebe. Pela mesma razão, o microscópio e o telescópio são melhores do que o olho nu. Mas isto tem, via de regra, mais relação com a vaguidade do que com a subjetividade. A subjetividade entra somente quando somos levados a fazer inferências falsas, não quando somos unicamente incapazes de fazer inferências que outro pode fazer. Uma simples deficiência, tal como a cegueira ou surdez, não importa em subjetividade, mas ver duplicado importa se isso nos engana. Engana-nos quando conduz a inferências falsas, por exemplo, que existem dois objetos táteis, ou que uma pessoa próxima de nós verá dois objetos.

A subjetividade cerebral (ou psicológica) origina-se como um resultado das experiências passadas. Um exemplo óbvio é uma sensação que parece estar numa perna amputada. Somos suscetíveis a este tipo de erro sempre que duas coisas comumente associadas são por alguma razão dissociadas. Certas sensações foram, no passado, geralmente associadas com um estímulo na perna; mas tiveram como intermediárias as condições dos nervos entre a perna e o cérebro. Se estas condições previamente intermediárias se originarem numa pessoa que tenha perdido sua perna, ela interpreta-las-á como sensações em sua perna, se ela se tiver momentaneamente esquecido que perdeu sua perna, por exemplo, ao acordar do sono. Em toda interpretação (exceto talvez durante as primeiras semanas de vida) existe um elemento amplo de interpretação devido à experiência passada, e este elemento é subjetivo quando a situação presente não contém as correlações cuja ocorrência passada causou a interpretação. Todas essas origens do erro

devem ser evitadas se a percepção não nos deve enganar. As maneiras de evitá-las são aquelas sugeridas pelo senso comum e aperfeiçoadas pela ciência; todas elas são tais que substituem as leis com um número comparativamente grande de exceções por leis com poucas ou com nenhuma exceção.

Ver-se-á que se pode inferir com confiança muito pouco de um único percepto; precisamos da observação de diferentes pontos de vista, e durante todo um período determinado de tempo. É verdade que estaremos *comumente* certos no que inferimos de um único percepto, mas isto é porque os objetos que estão ao nosso redor pertencem na sua maioria a espécies familiares — homens, cavalos, automóveis, etc. Mas não seria difícil construir situações que enganariam à primeira vista, especialmente se pudéssemos ser repentinamente transportados para um mundo bastante pouco familiar, como o dos marcianos de Wells. A água, por exemplo, embaraçaria completamente uma pessoa que jamais tivesse visto um líquido, se tal pessoa pudesse existir. Nesta questão, como em outros lugares, procedemos passo por passo das fáceis porém precárias inferências do senso comum para as difíceis porém mais convincentes inferências da ciência.

Onde o meio intermediário é relevante na inferência de outros membros de um grupo a partir de um percepto, é óbvio que um único percepto é teoricamente inadequado como uma base para a inferência, uma vez que, por uma mudança no meio, pode-se associar o mesmo percepto com um grupo diferente. Neste caso, o elemento distorcedor no meio pode ser descoberto por outros perceptos — por exemplo, o vidro pode ser tocado — ou pode ser simplesmente inferido examinando-se o modo em que os perceptos pertencentes a um grupo mudam de lugar para lugar — por exemplo, refração no ar. Quando tenha sido inferido, a inferência precisa ser testada examinando-se se ele tem conseqüências ulteriores que se podem verificar. Tudo isto é um lugar-comum.

Resta dizer alguma coisa da inferência de perceptos para eventos que ninguém percebe. Não é sua validade que desejo examinar agora, mas seu alcance, isto é, quanto podemos conhecer acerca dos eventos não percebidos, assumindo-se a teoria causal da percepção. Recomenda-se algumas vezes que uma causa não percebida deve ser uma simples *Ding-an-sich* (coisa-em-si) ou um incognoscível spenceriano. Isto parece-me somente parcialmente verdadeiro, se aceitamos os cânones usuais da inferência científica. Assumimos que as diferenças nos perceptos implicam diferenças nos estímulos, isto é, se uma pessoa ouve dois sons ao mesmo tempo, ou vê duas cores ao mesmo tempo, dois estímulos fisicamente diferentes alcançaram seu ouvido ou seu olho. Este princípio, unido à continuidade espaço-temporal, é suficiente para dar uma grande quantidade de conhecimento com relação à *estrutura* dos estímulos. Seus caracteres intrínsecos, é verdade, devem permanecer incognoscíveis; mas podemos assumir que o estímulo que nos leva a ouvir notas de tons diferentes forma uma série com relação a algum caráter que corresponde casualmente ao tom, e podemos fazer assunções similares com relação à cor ou qualquer outro caráter das sensações que seja suscetível de agrupamento serial. E podemos sem dificuldade estender a geometria ao mundo exterior a nossas percepções, embora o espaço daquele mundo corresponderá somente ao

espaço da percepção em determinados aspectos, e não será de modo algum idêntico ao espaço da percepção.

O que assumimos é, formalmente, alguma coisa tal como esta: existe uma relação um-a-um incompleta entre o estímulo e o percepto, isto é, entre os eventos exatamente exteriores ao órgão do sentido e o evento que chamamos uma percepção. Isto nos permite inferir determinadas propriedades matemáticas do estímulo quando conhecemos o percepto, e conversamente nos permite inferir o percepto quando conhecemos as propriedades matemáticas do estímulo. Conseqüentemente, exceto quando estamos estudando fisiologia ou psicologia, podemos supor que o que está acontecendo num lugar é o que uma pessoa perceberia naquele lugar, desde que usemos, na inferência, somente aquelas propriedades do percepto que ele compartilha com o estímulo. Por exemplo não devemos usar o azulado do azul, mas podemos usar sua diferença com o vermelho ou o amarelo. Não podemos argumentar que, porque uma pintura parece bela, existe portanto beleza no sistema de estímulos, porque uma pintura parece bela, existe portanto beleza no sistema de estímulos, porque a beleza pode depender das qualidades reais.[1] Mas nada na ciência física depende das qualidades reais. Logo, para propósitos práticos na física, a diferença entre o percepto e o estímulo compele-nos somente a nos restringirmos às propriedades estruturais dos perceptos; na medida em que fazemos isso, dificilmente precisamos nos preocupar em lembrar que o percepto e o estímulo são diferentes. Na fisiologia e na psicologia isto não vale, uma vez que estamos preocupados com o processo que intervém entre o estímulo e a percepção, ou com a própria percepção.

Mesmo na física, ele não vale estritamente, porque a relação entre o estímulo e a percepção não é uma relação um-a-um. Ela é apenas aproximadamente assim, mesmo quando nos restringimos a estímulos de um dado sentido de uma dada pessoa em um tempo dado, por exemplo, duas cores que percebo lado a lado. Mesmo aqui, a vaguidade entra, de tal forma que estímulos levemente diferentes podem ocasionar percepções indistinguíveis. Isto constitui uma limitação fundamental para nosso conhecimento, guardada como uma relíquia na noção de "erro provável". Ele pode, entretanto, ser reduzido a um mínimo pelos métodos usuais e constitui, portanto, antes uma dificuldade prática do que um problema teórico.

[1] Se aceitássemos a teoria de que a beleza depende unicamente da "forma significante", deveríamos dizer que uma gravação musical é tão bela quanto a música que ela representa.

BERTRAND RUSSELL

POR QUE NÃO SOU CRISTÃO*

(CAPÍTULO XIII)

Tradução de **Pablo Rubén Mariconda**

* Traduzido do original inglês *Why I Am Not a Christian and other essays on religion and related subjects*, editado por Paul Edwards, George Allen & Unwin Otd., 1964 (5.ª impressão).

CAPÍTULO XIII

A EXISTÊNCIA DE DEUS

Um debate entre Bertrand Russell e o Pe. F. C. Copleston, S. J.

Este debate foi originalmente transmitido em 1948, no Terceiro Programa da BBC. Foi publicado em *Humanitas* no outono de 1948 e é aqui reimpresso com a bondosa permissão do Padre Copleston.

Copleston: Como iremos discutir a existência de Deus, poderia ser interessante chegar a uma concordância com relação ao que entendemos pelo termo "Deus". Presumo que significamos um ser pessoal supremo — distinto do mundo e criador do mundo. O Sr. concordaria, provisoriamente pelo menos, em aceitar este enunciado como o significado do termo "Deus"?

Russell: Sim, aceito essa definição.

Copleston: Bem, minha posição é a posição afirmativa de que tal ser existe realmente, e de que se pode provar sua existência filosoficamente. Talvez o Sr. me dissesse se sua posição é a do agnosticismo ou do ateísmo. Quero dizer, o Sr. diria que se pode provar a não-existência de Deus?

Russell: Não, eu não diria isso: minha posição é agnóstica.

Copleston: O Sr. concordaria comigo que o problema de Deus é um problema de grande importância? Por exemplo, o Sr. concordaria que se Deus não existe, os seres humanos e a história humana não podem ter nenhum outro fim além do fim que eles escolheram, o que, na prática, provavelmente significa o fim imposto por aqueles que têm o poder para impô-lo?

Russell: Falando de modo geral, sim, embora eu devesse fazer uma restrição à sua última oração.

Copleston: O Sr. concordaria que se não existe nenhum Deus — nenhum Ser absoluto — não podem existir valores absolutos? Quero dizer, o Sr. concordaria que, se não existe nenhum bem absoluto, temos como resultado a relatividade dos valores?

Russell: Não, penso que essas questões são logicamente distintas. Tomem-se, por exemplo, os *Principia Ethica* de G. E. Moore, onde ele sustenta que existe uma distinção entre o bem e o mal, que esses dois conceitos são conceitos definidos. Mas ele não introduz a idéia de Deus para sustentar aquela afirmação.

Copleston: Bem, suponha-se que deixemos a questão do bem para mais tarde, até

que cheguemos ao argumento moral, e que eu apresente em primeiro lugar um argumento metafísico. Eu gostaria de colocar a ênfase fundamental no argumento metafísico baseado no argumento de Leibniz da "Contingência" e então posteriormente poderíamos discutir o argumento moral. Suponha-se que eu apresente um enunciado breve acerca do argumento metafísico e que então continuemos a discuti-lo?

Russell: Este parece-me ser um plano excelente.

O argumento da contingência

Copleston: Bem, para clareza, dividirei o argumento em níveis diferentes. Antes de tudo, eu diria que sabemos que existem pelo menos alguns seres no mundo que não contêm em si a razão de sua existência. Por exemplo, dependo de meus pais, e agora do ar, e da comida, e assim por diante. Ora, em segundo lugar, o mundo é simplesmente a totalidade ou o agregado real ou imaginado de objetos individuais, nenhum dos quais contém em si isoladamente a razão de sua existência. Não existe nenhum mundo distinto dos objetos que o formam, mais do que a raça humana é alguma coisa separada de seus membros. Portanto, diria, uma vez que os objetos ou os eventos existem, e uma vez que nenhum objeto da experiência contém em seu interior a razão de sua existência, que esta razão, a totalidade dos objetos, deve ter uma razão exterior a si própria. Esta razão deve ser um ser existente. Ora, este ser ou é ele próprio a razão de sua própria existência, ou não o é. Se o é, tudo está bem. Se não o é, então devemos continuar além. Mas, se continuamos até o infinito neste sentido, então não existe nenhuma explicação da existência. Logo, diria, de modo a explicar a existência, que devemos chegar a um ser que contém em si próprio a razão de sua própria existência, o que quer dizer, que não pode não-existir.

Russell: Isto levanta muitíssimas questões e não é nada fácil saber por onde começar, mas penso que, talvez, para responder a seu argumento, o melhor ponto para começar é a questão do ser necessário. Eu manteria que somente se pode aplicar significativamente a palavra "necessário" a proposições. E, de fato, somente àquelas proposições que são analíticas, o que quer dizer, àquelas proposições que é contraditório negar. Poderia admitir um ser necessário somente se existisse um ser cuja existência é contraditório negar. Desejaria saber se o Sr. aceita a divisão de Leibniz das proposições em verdades da razão e verdades de fato. Sendo as primeiras — as verdades da razão — necessárias.

Copleston: Bem, certamente não subescreveria o que parece ser a idéia de Leibniz das verdades da razão e das verdades de fato, desde que parece que, para ele, existem na continuação apenas as proposições analíticas. Parece que para Leibniz as verdades de fato são redutíveis fundamentalmente às verdades da razão. O que quer dizer, às proposições analíticas, pelo menos para uma mente onisciente. Ora, não poderia concordar com isso. Por uma coisa, ela falharia em satisfazer os

requisitos da experiência da liberdade. Não desejo sustentar toda a filosofia de Leibniz. Fiz uso de seu argumento do contingente para o ser necessário, baseando o argumento no princípio de razão suficiente, simplesmente porque ele me parece uma formulação breve e clara do que é, em minha opinião, o argumento metafísico fundamental da existência de Deus.

Russell: Mas, para minha mente, "uma proposição necessária" devia ser analítica. Não vejo o que mais ela pode significar. E as proposições analíticas são sempre complexas e logicamente posteriores. "Os animais irracionais são animais" é uma proposição analítica; mas uma proposição tal como "isto é um animal" nunca pode ser analítica. De fato, todas as proposições que podem ser analíticas são um tanto posteriores na construção das proposições.

Copleston: Tome-se a proposição "se existe um ser contingente então existe um ser necessário". Considero que esta proposição expressa hipoteticamente é uma proposição necessária. Se chamarmos toda proposição necessária uma proposição analítica, então — de modo a evitar uma disputa de terminologia — concordaria em chamá-la analítica, embora não a considere uma proposição tautológica. Mas a proposição é uma proposição necessária somente na suposição de que existe um ser contingente. Deve-se descobrir pela experiência que existe um ser contingente que realmente existe, e a proposição de que existe um ser contingente não é certamente uma proposição analítica, embora eu sustente que uma vez que sabemos existir um ser contingente, segue-se da necessidade que existe um ser necessário.

Russell: A dificuldade deste argumento é que não admito a idéia de um ser necessário e não admito que exista qualquer significado particular em chamar os outros seres "contingentes". Estas expressões não têm para mim uma significação exceto no interior de uma lógica que rejeito.

Copleston: O Sr. quer dizer que rejeita estes termos porque eles não se adequam ao que se chama "lógica moderna"?

Russell: Bem, não consigo encontrar nada que possam significar. A palavra "necessário", segundo me parece, é uma palavra inútil, exceto enquanto é aplicada às proposições analíticas, não às coisas.

Copleston: Em primeiro lugar, o que o Sr. significa por "lógica moderna"? Pelo que sei, existem sistemas um tanto diferentes. Em segundo lugar, nem todos os lógicos modernos admitirão indubitavelmente a carência de significado da metafísica. Nós dois conhecemos, de qualquer modo, um pensador moderno muito eminente cujo conhecimento da lógica moderna era profundo, mas que certamente não pensava que a metafísica era carente de significado ou, em particular, que o problema de Deus é carente de significado. Ora, mesmo que todos os lógicos modernos sustentassem que os termos metafísicos são carentes de significado, não se seguiria que eles estejam corretos. A proposição de que os termos metafísicos são carentes de significado parece-me ser uma proposição baseada numa filosofia assumida. A posição dogmática que subjaz a ela parece ser esta: o que não entra em meu instrumental é não-existente, ou é carente de significado; é a expressão da emoção. Estou simplesmente tentando mostrar que qualquer pessoa que diz que

um sistema particular de lógica moderna é o único critério de significado está dizendo alguma coisa que é superdogmática; está insistindo dogmaticamente que uma parte da filosofia é o conjunto da filosofia. No fim das contas, um ser "contingente" é um ser que não tem em si a razão completa de sua existência, isto é o que significo por um ser contingente. O Sr. sabe tão bem quanto eu que não se pode explicar a existência de nenhum de nós sem referência a alguma coisa ou a alguém exterior a nós, nossos pais, por exemplo. Um ser "necessário", por outro lado, significa um ser que deve existir e não pode não-existir. O Sr. pode dizer que não existe um ser tal como esse, mas verificará ser difícil convencer-me de que não entende os termos que estou usando. Se não os entende, então como se pode dar o direito de dizer que tal ser não existe, se isso é o que o Sr. diz?

Russell: Bem, existem pontos aqui que não proponho tratar em profundidade. Não mantenho em absoluto a carência de significado da metafísica em geral. Mantenho a carência de significado de determinados termos particulares — não em qualquer base geral, mas simplesmente porque não fui capaz de ver uma interpretação daqueles termos particulares. Não é um dogma geral — é uma coisa particular. Mas deixarei de lado por enquanto esses pontos. E direi que o que o Sr. esteve dizendo parece levar-nos de volta ao argumento ontológico de que existe um ser cuja essência envolve a existência, de tal forma que sua existência é analítica. Isto parece-me ser impossível, e origina, obviamente, a questão do que se significa por existência, e com relação a isto, penso que nunca se pode dizer significativamente de um sujeito que ele existe, mas podemos dizer isso apenas de um sujeito descrito. E esta existência, de fato, não é um predicado de modo bem definido.

Copleston: Bem, acredito que o Sr. diz que é uma gramática errada, ou melhor, uma sintaxe errada dizer por exemplo "T. S. Eliot existe"; devemos dizer, por exemplo, "ele, o autor de *Assassinato na Catedral,* existe". O Sr. dirá que a proposição "a causa do mundo existe" é sem significado? Pode dizer que o mundo não tem nenhuma causa; mas falho em ver como pode dizer que a proposição de que "a causa do mundo existe" é carente de significado. Ponha-se a proposição na forma de uma questão: "o mundo tem uma causa?" ou "existe uma causa do mundo?" Muitas pessoas certamente entenderiam a questão, mesmo se não concordassem acerca da resposta.

Russell: Bem, certamente a questão "existe a causa do mundo?" é uma questão que tem significado. Mas se o Sr. diz "sim, Deus é a causa do mundo" está usando Deus como um nome próprio; então "Deus existe" não será um enunciado que tem significado; esta é a posição que estou defendendo. Porque, portanto, seguir-se-á que jamais pode ser uma proposição analítica dizer-se que isto ou aquilo existe. Por exemplo, suponha que o Sr. tome como seu sujeito "o existente quadrado redondo", pareceria uma proposição analítica dizer que "o existente quadrado redondo existe", mas ele não existe.

Copleston: Não, ele não existe, então certamente o Sr. não pode dizer que ele não existe a menos que tenha uma concepção do que é a existência. Com relação à

expressão "o existente quadrado redondo", eu diria que ela não tem qualquer significado.

Russell: Concordo inteiramente. Então eu diria a mesma coisa em outro contexto com referência a um "ser necessário".

Copleston: Bem, parece que chegamos a um impasse. Dizer que um ser necessário é um ser que deve existir e que não pode não-existir tem para mim um significado definido. Para o Sr. não tem nenhum significado.

Russell: Bem, penso que podemos insistir um pouco neste ponto. Um ser que deve existir e não pode não-existir seria certamente, segundo o Sr., um ser cuja essência envolve a existência.

Copleston: Sim, um ser cuja essência é existir. Mas não consentiria em argumentar acerca da existência de Deus simplesmente a partir da idéia de Sua essência porque não penso que temos qualquer intuição clara da essência de Deus enquanto tal. Penso que devemos argumentar a partir do mundo da experiência para Deus.

Russell: Sim, vejo inteiramente a distinção. Mas, ao mesmo tempo, para um ser com o conhecimento suficiente seria verdadeiro dizer "aqui está este ser cuja essência envolve a existência!"

Copleston: Sim, certamente se alguém visse Deus, veria que Deus deve existir.

Russell: De tal modo que significo que existe um ser cuja essência envolve a existência embora não conheçamos aquela essência. Somente sabemos que existe tal ser.

Copleston: Sim, acrescentaria que não conhecemos *a priori* a essência. É somente *a posteriori* através de nossa experiência do mundo que chegamos a um conhecimento da existência daquele ser. E então argumenta-se, a essência e a existência devem ser idênticas. Porque se a essência de Deus e a existência de Deus não fossem idênticas, então encontrar-se-ia alguma razão suficiente para esta existência além de Deus.

Russell: Logo, tudo se resume nessa questão da razão suficiente, e devo dizer que o Sr. não definiu "razão suficiente" de um modo que eu possa entender — o que o Sr. significa por razão suficiente? O Sr. não significa causa?

Copleston: Não necessariamente. A causa é uma espécie de razão suficiente. Somente o ser contingente pode ter uma causa. Deus é Sua própria razão suficiente; e Ele não é a causa de Si próprio. Por razão suficiente no sentido completo significo uma explicação adequada para a existência de algum ser particular.

Russell: Mas quando é uma explicação adequada? Suponha-se que eu esteja por fazer uma chama com um fósforo. O Sr. pode dizer que a explicação adequada para isso é que risco-o na caixa.

Copleston: Sim, para propósitos práticos — mas teoricamente, esta é apenas uma explicação parcial. Uma explicação adequada deve ser fundamentalmente uma explicação total, à qual nada pode ser posteriormente acrescentado.

Russell: Então somente posso dizer que o Sr. está procurando alguma coisa que não pode obter, e que não se deve esperar obtê-la.

Copleston: Dizer que não se a encontrou é uma coisa; dizer que não se deveria procurá-la parece-me bastante dogmático.

Russell: Bem, não sei. Quero dizer, a explicação de uma coisa é outra coisa que faz a outra coisa dependente de ainda outra, e devemos apreender este desprezível esquema de coisas inteiramente para fazer o que queremos, e isto não podemos fazer.

Copleston: Mas o Sr. irá dizer que não podemos, ou nem mesmo deveríamos levantar a questão da existência do todo deste desprezível esquema de coisas — de todo o universo?

Russell: Sim. Não penso que existe qualquer significado nela. Penso que a palavra "universo" é uma palavra útil em alguns nexos, mas não penso que ela represente alguma coisa que tem um significado.

Copleston: Se a palavra é carente de significado, ela não pode ser muito útil. De qualquer modo, não digo que o universo é alguma coisa diferente dos objetos que o compõem (indiquei isso em meu breve resumo da prova), o que estou fazendo é procurar pela razão, neste caso a causa dos objetos — cuja totalidade real ou imaginária constitui o que chamamos o universo. Penso que o Sr. diz que o universo — ou minha existência se prefere, ou qualquer outra existência — é ininteligível?

Russell: Primeiro posso voltar ao ponto de que se uma palavra é carente de significado não pode ser útil. Isto parece correto mas de fato não é correto. Tome-se por exemplo, uma palavra tal como "o" ou "do que". Não se pode apontar qualquer objeto que essas palavras signifiquem, mas elas são palavras muito úteis; eu diria o mesmo para "universo". Mas deixando este ponto, o Sr. perguntou se considero que o universo é ininteligível. Não diria ininteligível — penso que ele não tem explicação. Inteligível, para minha mente, é uma coisa diferente. O inteligível tem relação com a própria coisa intrinsecamente e não com suas relações.

Copleston: Bem, minha posição é que o que chamamos o mundo é intrinsecamente ininteligível, separadamente da existência de Deus. O Sr. vê, não acredito que a infinidade das séries dos eventos — quero dizer uma série horizontal, por assim dizer —, se se pode provar tal infinidade, seria no menor grau relevante para a situação. Se acrescentamos chocolates obtemos chocolates no fim das contas e não uma ovelha. Se acrescentamos chocolates à infinidade, provavelmente obteremos um número infinito de chocolates. Logo se acrescentamos seres contingentes à infinidade, ainda assim obteremos seres contingentes, não um ser necessário. Uma série infinita de seres contingentes será, para meu modo de pensar, tão incapaz de se causar quanto um ser contingente. No entanto, penso que o Sr. diz que é ilegítimo levantar a questão do que explicará a existência de qualquer *objeto* particular?

Russell: É quase correto se o Sr. significa por explicá-lo simplesmente encontrar uma causa para ele.

Copleston: Bem, por que parar num objeto particular? Por que não se deveria levantar a questão da causa da existência de todos os objetos particulares?

Russell: Porque não vejo nenhuma razão para pensar que exista qualquer causa. Todo o conceito de causa é um conceito que derivamos de nossa observação das coisas particulares; não vejo nenhuma razão, qualquer que ela seja, para supor que a totalidade tenha qualquer causa.

Copleston: Bem, dizer que não existe nenhuma causa não é a mesma coisa que dizer que não deveríamos procurar uma causa. O enunciado de que não existe nenhuma causa viria, se vem de alguma forma, no fim da investigação, não no começo. De qualquer modo, se a totalidade não tem nenhuma causa, então para meu modo de pensar ela deve ser sua própria causa, o que me parece impossível. Além disso, o enunciado de que o mundo simplesmente existe, se é em resposta a uma questão, pressupõe que a questão tem significado.

Russell: Não, ela não precisa ser sua própria causa, o que estou dizendo é que o conceito de causa não é aplicável à totalidade.

Copleston: Então o Sr. concordaria com Sartre de que o universo é o que ele chama "gratuito"?

Russell: Bem, a palavra "gratuito" sugere que ele poderia ser alguma outra coisa; eu diria que o universo apenas existe, e isto é tudo.

Copleston: Bem, não consigo ver como o Sr. pode rejeitar a legitimidade de formular a questão de como a totalidade, ou qualquer outra coisa, existe. Porque alguma coisa ao invés do nada, esta é a questão? O fato de que obtemos nosso conhecimento da causalidade empiricamente, a partir das causas particulares, não afasta a possibilidade de perguntar o que é a causa das séries. Se a palavra "causa" fosse carente de significado ou se se pudesse mostrar que a visão de Kant da matéria era correta, concordo que a questão seria ilegítima; mas o Sr. não parece sustentar que a palavra "causa" é carente de significado, e não suponho que o Sr. seja um kantiano.

Russell: Posso ilustrar o que me parece ser sua falácia. Todo homem que existe tem uma mãe, e parece-me que seu argumento é que portanto a raça humana deve ter uma mãe, mas obviamente a raça humana não tem uma mãe — esta é uma esfera lógica diferente.

Copleston: Bem, não posso realmente ver qualquer paridade. Se estivesse dizendo "todo objeto tem uma causa fenomênica, logo, toda a série tem uma causa fenomênica", existiria uma paridade; mas não estou dizendo isso; estou dizendo que todo objeto tem uma causa fenomênica se o Sr. insiste na infinidade da série — mas a série de causas fenomênicas é uma explicação insuficiente da série. Portanto, a série não tem uma causa fenomênica, mas uma causa transcendental.

Russell: Isto é assumir sempre que não apenas toda coisa particular no mundo, mas o mundo como um todo deve ter uma causa. Para esta assunção não vejo qualquer base. Se o Sr. me apresentar a base o ouvirei.

Copleston: Bem, a série de eventos ou é causada ou não é causada. Se é causada, deve obviamente existir uma causa exterior à série. Se não é causada, então é suficiente a si própria, e se é suficiente a si própria, é o que chamo necessária. Mas não pode ser necessária uma vez que todo membro é contingente, e concordamos que a totalidade não é nenhuma realidade separada de seus membros, portanto, não pode ser necessária. Logo, não pode ser (causada) — não-causada — portanto ela deve ter uma causa. E gostaria de observar de passagem que não se pode obter o enunciado "o mundo existe simplesmente e é inexplicável" a partir da análise lógica.

Russell: Não quero parecer arrogante, mas parece-me que posso conceber as coisas que o Sr. diz que a mente humana não pode conceber. Com relação às coisas

que não têm uma causa, os físicos asseguram-nos que as transições quânticas individuais nos átomos não têm nenhuma causa.

Copleston: Bem, desejo saber agora se esta não é simplesmente uma inferência temporária.

Russell: Pode ser, mas ela mostra que as mentes dos físicos podem concebê-la.

Copleston: Sim, concordo que alguns cientistas — os físicos — estão aptos a admitir a indeterminação num campo restrito. Mas muitos cientistas não estão aptos a isso. Penso que o Professor Dingle, da Universidade de Londres, mantém que o princípio de incerteza de Heisenberg nos diz alguma coisa acerca do sucesso (ou falta de sucesso) da atual teoria atômica em observações correlatas, mas não acerca da própria natureza, e muitos físicos aceitariam esta visão. De qualquer modo, não vejo como os físicos podem falhar na aceitação da teoria em prática, mesmo se não fazem assim na teoria. Não consigo ver como a ciência poderia ser conduzida a qualquer outra assunção diferente da assunção de ordem e inteligibilidade na natureza. O físico pressupõe, pelo menos tacitamente, que existe algum sentido em investigar a natureza e em procurar as causas dos eventos, assim como o detetive pressupõe que existe algum sentido em procurar pela causa de um assassinato. O metafísico assume que existe sentido em procurar a razão ou causa dos fenômenos, e, não sendo kantiano, considero que o metafísico está tão justificado em sua assunção quanto o físico. Quando Sartre diz, por exemplo, que o mundo é gratuito, penso que não considerou suficientemente o que "gratuito" implica.

Russell: Penso que parece existir aqui uma determinada extensão insustentável; um físico procura as causas; isto não implica necessariamente que existam causas em todos os lugares. Um homem pode procurar ouro sem assumir que exista ouro em todos os lugares; se ele encontra o ouro, excelente, se ele não encontra ele teve má sorte. O mesmo é verdadeiro quando o físico procura as causas. Com relação a Sartre, não professo saber o que ele significa, e não gostaria que se pensasse que o interpreto, mas de minha parte, penso que a noção do mundo que tem uma explicação é um engano. Não vejo por que dever-se-ia esperar que ele a tivesse, e penso que o que o Sr. disse acerca daquilo que o cientista assume é um enunciado exagerado.

Copleston: Bem, parece-me que o cientista faz algumas de tais assunções. Quando ele experimenta para verificar alguma verdade particular, subjaz àquele experimento a assunção de que o universo não é simplesmente descontínuo. Existe a possibilidade de verificar uma verdade através de experimentos. O experimento pode ser um experimento mau, pode não conduzir a nenhum resultado ou não conduzir ao resultado que ele deseja, mas existe de qualquer modo a possibilidade de verificar, através do experimento a verdade que ele assume. E isto parece-me assumir um universo ordenado e inteligível.

Russell: Penso que o Sr. está generalizando mais do que é necessário. Indubitavelmente, o cientista assume que provavelmente deve encontrar e que freqüentemente encontrará essa espécie de coisa. Ele não assume que ela será encontrada, e esta é uma questão muito importante na física moderna.

Copleston: Bem, penso que ele assume ou está inclinado a assumi-la tacitamente

na prática. Pode ser que, para citar o Professor Haldane, "quando acendo o fogo sob o caldeirão, algumas das moléculas de água desaparecerão com o vapor, e não existe nenhum modo de verificar quais assim farão", mas não se segue necessariamente que se deve introduzir a idéia de mudança exceto com relação a nosso conhecimento.

Russell: Não, não se deve, pelo menos se posso acreditar no que ele diz. Ele está verificando muitas coisas, o cientista está verificando muitas coisas que estão acontecendo no mundo, que são, em primeiro lugar, começos de cadeias causais, causas primeiras que não obtiveram em si próprias causas. Ele não assume que tudo tem uma causa.

Copleston: Certamente esta é uma primeira causa num determinado campo escolhido. É relativamente uma primeira causa.

Russell: Não acredito que ele diria isso. Se existe um mundo no qual a maioria dos eventos, mas não todos, tem causas, então ele será capaz de representar as probabilidades e incertezas assumindo que este evento particular no qual provavelmente estamos interessados tem uma causa. E, uma vez que em qualquer caso não obteremos mais do que a probabilidade, isto é suficiente.

Copleston: Pode ser que o cientista não espera obter mais do que a probabilidade, mas ao levantar a questão ele assume que a questão da explicação tem um significado. Mas sua posição geral então, Lord Russell, é que é ilegítimo até mesmo formular a questão da causa do mundo?

Russell: Sim, esta é minha posição.

Copleston: Se se trata de uma questão que para o Sr. não tem significado, é obviamente difícil discuti-la, não é?

Russell: Sim, é muito difícil. O que o Sr. disse — passemos a alguma outra questão?

A experiência religiosa

Copleston: Passemos. Bem, talvez eu poderia dizer uma palavra acerca da experiência religiosa, e então podemos continuar até a experiência moral. Não considero a experiência religiosa como uma prova estrita da existência de Deus, desta forma o caráter da discussão muda um pouco, mas penso que é verdadeiro dizer que a melhor explicação dela é a existência de Deus. Por experiência religiosa não significo simplesmente sentir-se bem. Significo uma consciência amante, mas não clara, de algum objeto que parece irresistivelmente àquele que experiencia como alguma coisa que transcende o ego, alguma coisa que transcende todos os objetos normais da experiência, alguma coisa que não pode ser representada ou conceitualizada, mas de cuja realidade é impossível duvidar — pelo menos durante a experiência. Defenderei que não se pode explicá-la adequadamente e sem resíduo, de modo simplesmente subjetivo. A experiência básica real de qualquer modo é mais facilmente explicada na hipótese de que existe realmente alguma causa objetiva daquela experiência.

Russell: Responderia a essa linha de argumentação que todo o argumento de nossos próprios estados mentais a alguma coisa exterior a nós, é uma tarefa muito enganosa. Mesmo onde todos nós admitimos sua validade, penso que nos sentimos justificados em assim proceder devido ao consenso da humanidade. Se existe uma multidão numa sala e existe um relógio numa sala, todas as pessoas podem ver o relógio. O fato de todas poderem vê-lo faz com que pensem que ele não é uma alucinação: enquanto que essas experiências religiosas tendem a ser muito particulares de cada um.

Copleston: Sim, elas tendem. Estou falando estritamente da experiência mística apropriada, e certamente não incluo, deste modo, o que se chama visões. Significo simplesmente a experiência, e admito que ela é indefinível, do objeto transcendente ou do que parece ser um objeto transcendente. Lembro de Julian Huxley que dizia em alguma conferência que a experiência religiosa, ou a experiência mística, é uma experiência tão real quanto se apaixonar ou apreciar a poesia e a arte. Bem, acredito que quando apreciamos a poesia e a arte apreciamos um poema definido ou uma obra de arte definida. Se nos apaixonamos, bem, nos apaixonamos por alguém e não por ninguém.

Russell: Posso interromper por um momento aqui? Este não é de modo algum sempre o caso. Os novelistas japoneses nunca consideram que tiveram sucesso a menos que um grande número de pessoas reais cometa o suicídio por amor à heroína imaginária.

Copleston: Bem, devo considerar sua palavra com relação a esses acontecimentos no Japão. Não cometi o suicídio, alegro-me em dizê-lo, mas fui fortemente influenciado no dar dois passos importantes de minha vida por duas biografias. No entanto, devo dizer que vejo pouca semelhança entre a influência real daqueles livros sobre minha pessoa e a experiência mística apropriada, isto é, na medida em que alguém exterior pode obter uma idéia daquela experiência.

Russell: Bem, quero dizer que não consideraríamos Deus como estando ao mesmo nível que os caracteres num mundo de ficção. O Sr. admitirá que existe uma distinção aqui?

Copleston: Certamente admitiria. Mas o que disse é que a melhor explicação parece não ser a explicação puramente subjetivista. Obviamente, a explicação subjetivista é possível no caso de determinadas pessoas em que existe pouca relação entre a experiência e a vida, no caso de pessoas desiludidas e de pessoas alucinadas, e assim por diante. Mas quando conseguimos o que se poderia chamar o tipo puro, por exemplo, São Francisco de Assis, quando conseguimos uma experiência melhor explicação disso é a existência real de uma causa objetiva da experiência. melhor explicação disso é a existência real de uma causa objetiva da experiência.

Russell: Bem, não estou defendendo de um modo dogmático que não existe nenhum Deus. O que estou defendendo é que não sabemos que existe. Somente posso tomar o que se menciona como tomaria outras menções e não encontro que se relate uma grande quantidade de coisas, e estou certo de que o Sr. não aceitaria coisas acerca dos demônios e diabos e outras coisas mais — e eles são relatados exatamente no mesmo tom de voz e exatamente com a mesma convicção. E pode-

se dizer que o místico, se sua visão é verídica, sabe que existem demônios. Mas não sei que eles existem.

Copleston: Porém, certamente no caso dos demônios existiram pessoas que falavam fundamentalmente de visões, aparências, anjos ou demônios, e assim por diante. Eu afastaria as aparências visuais, porque penso que se pode explicá-las separadamente da existência do objeto que se supõe ser visto.

Russell: Mas o Sr. não pensa que existe uma abundância de casos mencionados de pessoas que acreditam que ouviram o Diabo falar-lhes em seus corações, exatamente da mesma maneira em que os místicos afirmam Deus fazer — e não estou falando agora de uma visão exterior, estou falando de uma experiência puramente mental. Esta parece-me ser uma experiência do mesmo tipo que a experiência mística de Deus, e não vejo que a partir do que a mística nos diz o Sr. possa obter qualquer argumento a favor de Deus que não seja igualmente um argumento a favor do Diabo.

Copleston: Concordo inteiramente, obviamente, que as pessoas imaginaram ou pensaram ter ouvido ou visto o Diabo. E não tenho nenhuma intenção em passar a negar a existência do Diabo. Mas não penso que essas pessoas admitiram ter experienciado o Diabo do modo preciso pelo qual os místicos admitem ter experienciado Deus. Tome-se o caso de um não-cristão, Plotino. Ele admite que a experiência é alguma coisa inexpressável, o objeto é um objeto de amor, e, portanto, não é um objeto que causa horror e desgosto. E eu diria que o efeito dessa experiência se produz, ou quero dizer que a validade da experiência se produz nas menções da vida de Plotino. De qualquer modo, é mais razoável supor que ele teve aquela experiência se estivéssemos aptos a aceitar a descrição de Porfírio da bondade e benevolência geral de Plotino.

Russell: O fato de que uma crença tem um bom efeito moral sobre um homem não é uma evidência qualquer em favor de sua verdade.

Copleston: Não, mas se se pudesse realmente provar que a crença foi realmente responsável por um bom efeito na vida de um homem, eu considerá-la-ia um pressuposto em favor de alguma verdade, de qualquer modo, da parte positiva da crença, não de toda sua validade. Todavia de qualquer modo estou usando o caráter da vida como evidência em favor da veracidade e sanidade do místico antes do que como uma prova da verdade de suas crenças.

Russell: Porém, mesmo isso não penso ser qualquer evidência. Tive eu próprio experiências que modificaram profundamente meu caráter. E pensei no momento que de qualquer modo ele se tinha modificado para melhor. Essas experiências foram importantes, mas não envolviam a existência de alguma coisa exterior a mim próprio, e não penso que se eu tivesse pensado que elas o tivessem feito, o fato de que elas tiveram um efeito saudável teria sido qualquer evidência de que eu estava certo.

Copleston: Não, porém penso que o bom efeito atestaria sua veracidade ao descrever sua experiência. Por favor, lembre que não estou dizendo que uma meditação ou interpretação mística de sua experiência estaria imune à discussão ou à crítica.

Russell: Obviamente, o caráter de um homem jovem pode ser — e freqüentemente

é — imensamente influenciado para o bem pela leitura sobre algum grande homem da história, e pode acontecer que o grande homem seja um mito e que não exista, mas o jovem é influenciado para o bem tanto quanto o seria se ele existisse. Existiram tais pessoas. As *Vidas* de Plutarco tomam como exemplo Licurgo, que certamente não existiu, porém poderíamos ser muitíssimo influenciados pela leitura de Licurgo com a impressão de que ele existiu outrora. Seríamos então influenciados por um objeto que amávamos, mas não seria um objeto existente.

Copleston: Concordo com o Sr. que obviamente um homem pode ser influenciado por um caráter da ficção. Sem penetrar na questão do que precisamente o influenciou (eu diria um valor real), penso que a situação deste homem e a do místico são diferentes. Afinal, o homem que Licurgo influenciou não teve a impressão irresistível de que ele está experienciando de algum modo uma realidade ulterior.

Russell: Não penso que o Sr. entendeu minha posição acerca desses caracteres históricos — esses caracteres não-históricos na história. Não estou assumindo o que o Sr. chama um efeito na razão. Estou assumindo que o jovem lendo acerca dessa pessoa e acreditando-a ser real ama-a — o que é muito fácil de acontecer, e no entanto está amando um fantasma.

Copleston: Num sentido ele está amando um fantasma, isto é verdade, quero dizer, no sentido em que está amando X ou Y, que não existem. Porém, ao mesmo tempo penso que não é o fantasma enquanto tal que o jovem ama; ele percebe um valor real, uma idéia que ele reconhece como objetivamente válida, e isto é o que excita seu amor.

Russell: Bem, no mesmo sentido que tínhamos antes com relação aos caracteres da ficção.

Copleston: Sim, num sentido o amor do homem por um fantasma é perfeitamente verdadeiro. Contudo, noutro sentido ele está amando o que percebe ser um valor.

O argumento moral

Russell: Porém, não está o Sr. dizendo agora com efeito: significo por Deus tudo que é bom ou a soma total do que é bom — o sistema do que é bom, e portanto, quando um homem jovem ama alguma coisa que é boa está amando Deus. É isto o que o Sr. está dizendo, porque se é, requer muita argumentação.

Copleston: Não digo, obviamente, que Deus é a soma total ou sistema do que é bom no sentido panteísta; não sou um panteísta, porém penso que toda bondade reflete Deus de algum modo e procede Dele, de tal forma que num sentido o homem que ama o que é verdadeiramente bom, ama Deus mesmo se ele não se refere a Deus. Mas ainda assim concordo que a validade de tal interpretação da conduta de um homem depende obviamente do reconhecimento da existência de Deus.

Russell: Sim, porém este é um ponto a ser provado.

Copleston: Exatamente, contudo considero o argumento metafísico como um argumento que prova, mas diferimos aí.

Russell: O Sr. vê, sinto que algumas coisas são boas e que outras coisas são más. Amo as coisas que são boas, que penso serem boas, e odeio as coisas que penso serem más. Não digo que essas coisas são boas porque participam da bondade divina.

Copleston: Sim, porém qual é a sua justificação para distinguir entre o bem e o mal, ou como o Sr. visualiza a distinção entre eles?

Russell: Não tenho qualquer justificação além daquela que tenho quando distingo entre o azul e o amarelo. Qual é minha justificação para distinguir entre o azul e o amarelo? Posso ver que são diferentes.

Copleston: Bem, esta é uma excelente justificação, concordo. O Sr. distingue o azul e o amarelo vendo-os, então o Sr. distingue o bem e o mal através de que faculdade?

Russell: Através de meus sentimentos.

Copleston: Através de seus sentimentos. Bem, isto é o que eu estava perguntando. O Sr. pensa que o bem e o mal têm referência simplesmente ao sentimento?

Russell: Bem, por que um tipo de objeto parece amarelo e outro parece azul? Posso mais ou menos dar uma resposta a isto graças ao físico, e com relação a por que penso que uma espécie de coisa é boa e outra má, existe provavelmente uma resposta do mesmo tipo, mas ela não apareceu e não posso apresentá-la ao Sr.

Copleston: Bem, tomemos o comportamento do Comandante de Belsen. Este parece-lhe tão indesejável e mau quanto o é para mim. Suponhamos que para Adolf Hitler parecia como alguma coisa boa e desejável. Suponho que o Sr. deveria admitir que para Hitler ele era bom e para o Sr. é mau.

Russell: Não, não iria tão longe. Quero dizer que penso que as pessoas podem cometer enganos nisso como podem cometer em outras coisas. Se o Sr. tem icterícia vê amarelas coisas que não são amarelas. O Sr. está fazendo um erro.

Copleston: Sim, podem-se fazer erros, mas o Sr. pode fazer um erro se é simplesmente uma questão de referência a um sentimento ou emoção? Certamente Hitler seria o único juíz possível do que apelava a suas emoções.

Russell: Seria perfeitamente correto dizer que apelava a suas emoções, mas podem-se dizer várias coisas entre outras acerca daquilo, que se aquela espécie de coisa faz aquela espécie de apelo às emoções de Hitler, então Hitler faz um apelo totalmente diferente às minhas emoções.

Copleston: Admito. Mas então não existe nenhum critério objetivo exterior ao sentimento para condenar a conduta do Comandante de Belsen, em perspectiva?

Russell: Não mais do que existe para a pessoa que não vê as cores e que está exatamente no mesmo estado. Por que condenamos intelectualmente o homem que não vê as cores? Não é por que ele está em minoridade?

Copleston: Eu diria porque lhe falta uma coisa que normalmente pertence à natureza humana.

Russell: Sim, mas se ele constituísse a maioria, não diríamos isso.

Copleston: Então o Sr. diria que não existe nenhum critério além do sentimento que nos permita distinguir entre o comportamento do Comandante de Belsen e o

comportamento, digamos, de Sir Stafford Cripps ou do Arcebispo de Canterbury.
Russell: O sentimento é simplificar um pouco demais. Devemos tomar conhecimento dos efeitos das ações e de nossos sentimentos com relação àqueles efeitos. O Sr. vê, o Sr. pode ter um argumento sobre isso se o Sr. diz que determinadas espécies de ocorrências são a espécie que o Sr. gosta e que determinadas outras a espécie que não gosta. Então o Sr. deve levar em conta os efeitos das ações. O Sr. pode muito bem dizer que os efeitos das ações do Comandante de Belsen eram dolorosos e indesejáveis.
Copleston: Concordo que certamente eram muito dolorosos e indesejáveis para todas as pessoas do campo.
Russell: Sim, mas não apenas para as pessoas do campo, mas também para aqueles que as contemplam do exterior.
Copleston: Sim, inteiramente verdadeiro na imaginação. Mas está é minha posição. Não as aprovo, e sei que o Sr. não as aprova, mas não vejo que base o Sr. tem para não as aprovar, porque afinal, para o próprio Comandante de Belsen, aquelas ações eram agradáveis.
Russell: Sim, mas o Sr. vê que não preciso neste caso nenhuma base mais do que preciso no caso da percepção da cor. Existem algumas pessoas que pensam que tudo é amarelo, existem pessoas que sofrem de icterícia, e não concordo com essas pessoas. Não posso provar que as coisas não são amarelas, não existe nenhuma prova, mas muitas pessoas concordam comigo que elas não são amarelas, e muitas pessoas concordam comigo que o Comandante de Belsen estava errado.
Copleston: Bem, o Sr. aceita alguma obrigação moral?
Russell: Bem, deveria responder extensamente para dar uma resposta a isso. Falando de modo prático, sim. Falando de modo teórico, deveria definir a obrigação moral de modo muito cuidadoso.
Copleston: Bem, o Sr. pensa que a palavra "deve" simplesmente tem uma conotação emocional?
Russell: Não, não penso isso, porque o Sr. vê, como eu estava dizendo há pouco, devem-se levar em conta os efeitos, e penso que a conduta correta é aquela que provavelmente produziria o máximo de equilíbrio possível no valor intrínseco de todos os atos possíveis nas circunstâncias, e o Sr. deve levar em conta os efeitos prováveis de sua ação ao considerar o que é correto.
Copleston: Bem, introduzi a obrigação moral porque penso que desse modo podemos aproximar-nos da questão da existência de Deus. A grande maioria da raça humana fará, e sempre fez, alguma distinção entre o certo e o errado. A grande maioria pensa que tem alguma consciência de uma obrigação na esfera moral. É minha opinião que a percepção dos valores e a consciência da lei e da obrigação moral são melhor explicadas através da hipótese de uma base de valor transcendente e de um autor da lei moral. Significo por "autor da lei moral" um autor arbitrário da lei moral. Penso, de fato, que aqueles ateístas modernos que argumentaram pelo caminho inverso "não existe nenhum Deus; logo, não existem valores absolutos e não existe lei absoluta", são bastante lógicos.
Russell: *Não* gosto da palavra "absoluto". Penso que não existe nenhuma coisa

que seja absoluta. A lei moral, por exemplo, está sempre mudando. Num período no desenvolvimento da raça humana, quase todas as pessoas pensaram que o canibalismo era um dever.

Copleston: Bem, não vejo que as diferenças nos juízos morais particulares sejam qualquer argumento conclusivo contra a universalidade da lei moral. Assumamos por enquanto que existem valores morais absolutos, mesmo nessa hipótese deve-se apenas esperar que indivíduos diferentes e grupos diferentes desfrutem de graus variáveis de discernimento daqueles valores.

Russell: Estou inclinado a pensar que "deve", o sentimento que se tem acerca de "deve", é um eco do que se contou de pais para filhos, ou de amas para filhos.

Copleston: Bem, desejo saber se o Sr. pode justificar a idéia do "deve" simplesmente em termos de amas e pais. Não vejo realmente como se pode transmiti-lo em outros termos que não os seus. Parece-me que se existe uma ordem moral ligada à consciência humana, aquela ordem moral é ininteligível separada da existência de Deus.

Russell: Então o Sr. tem que dizer uma das duas seguintes coisas. Ou Deus somente fala a uma porcentagem diminuta da humanidade — na qual por acaso o Sr. se inclui —, ou Ele deliberadamente diz coisas que não são verdadeiras ao falar à consciência dos selvagens.

Copleston: Bem, o Sr. vê, não estou sugerindo que Deus dita realmente os preceitos morais à consciência. As idéias dos seres humanos do conteúdo da lei moral dependem certamente numa grande extensão da educação e do ambiente, e um homem deve usar sua razão ao avaliar a validade das idéias morais reais de seu grupo social. Mas a possibilidade de criticar o código moral aceito pressupõe que existe um padrão objetivo, que existe uma ordem moral ideal, que se impõe (quero dizer, cujo caráter obrigatório se pode reconhecer). Penso que o reconhecimento desta ordem moral ideal é parte do reconhecimento da contingência. Implica a existência de um fundamento real de Deus.

Russell: Porém, parece-me que aquele que dá as leis sempre foi nosso pai ou alguém parecido, Existem muitas pessoas terrestres que dão as leis, e isto explicaria por que as consciências das pessoas são tão espantosamente diferentes em lugares e tempos diferentes.

Copleston: Ajuda a explicar as diferenças na percepção dos valores morais particulares, que de outro modo são inexplicáveis. Ajudará a explicar as mudanças na questão da lei moral, no conteúdo dos preceitos enquanto aceitos por esta ou aquela nação, por este ou aquele indivíduo. Mas sua forma, o que Kant chama o imperativo categórico, o "deve", realmente não vejo como isso pode ser transmitido a alguém por uma ama ou pai porque não existem quaisquer termos possíveis, até onde posso ver, com os quais se pudesse explicá-lo. Não pode ser definido em outros termos que não o seu próprio, porque uma vez definido em outros termos que não o seu próprio, nós o justificamos. Não mais é um "deve" moral. É alguma outra coisa.

Russell: Bem, penso que o sentido de "deve" é o efeito da desaprovação imaginada de alguém, pode ser a desaprovação imaginada de Deus, mas é a desaprovação imaginada de alguém. E penso que isto é o que se significa por "deve".

Copleston: Parece-me serem costumes exteriores, tabus e coisas desta espécie as que se podem mais facilmente explicar simplesmente através do meio ambiente e da educação, mas tudo isso parece-me pertencer ao que chamo a questão da lei, o conteúdo. Nunca se pode transmitir a idéia do "deve" enquanto tal a um homem pelo chefe tribal ou por qualquer outra pessoa, porque não existem outros termos nos quais se possa transmiti-la. Parece-me inteiramente. . . [Russell interrompe.]

Russell: Contudo, não vejo qualquer razão para dizer isso — quero dizer, todos nós temos conhecimento dos reflexos condicionados. Sabemos que um animal, se habitualmente punido por um determinado tipo de ato, após algum tempo refrear-se-á. Não penso que o animal se refreará por argumentar consigo mesmo, "meu dono ficará zangado se eu fizer isto". Ele tem o sentimento de que esta não é uma coisa que se faça. Isto é o que podemos fazer com nós próprios e nada mais.

Copleston: Não vejo nenhuma razão para supor que um animal tem uma consciência da obrigação moral; e certamente não consideramos um animal como moralmente responsável por seus atos de desobediência. Mas um homem tem consciência da obrigação e dos valores morais. Não vejo nenhuma razão para supor que poderíamos condicionar todos os homens como se pode "condicionar" um animal, e não suponho que realmente o Sr. desejaria fazer isso mesmo se pudesse. Se o "behaviorismo" fosse verdadeiro, não existiria nenhuma distinção moral objetiva entre o Imperador Nero e São Francisco de Assis. Não posso deixar de sentir, Lord Russell, o Sr. sabe, que o Sr. considera a conduta do Comandante de Belsen como moralmente repreensível, e que o Sr. nunca agiria, sob quaisquer circunstâncias, daquela maneira, mesmo se o Sr. pensasse, ou tivesse razão em pensar, que possivelmente o equilíbrio da felicidade da raça humana poderia ser aumentado tratando-se algumas pessoas daquela maneira abominável.

Russell: Não. Eu não imitaria a conduta de um cão louco. O fato de que não a imitaria não se liga realmente a esta questão que estamos discutindo.

Copleston: Não, mas se o Sr. estivesse fazendo uma explicação utilitária do certo e do errado em termo das conseqüências, poder-se-ia sustentar, e suponho que alguns dos nazistas do melhor tipo teriam sustentado, que embora seja lamentável ter que agir deste modo, entretanto o equilíbrio no fim das contas conduz a uma maior felicidade. Não penso que o Sr. diria isto, não é? Penso que o Sr. diria que esse tipo de ação é errado — e em si mesmo, bastante separado de se aumentamos ou não o equilíbrio geral da felicidade. Então, se o Sr. está preparado para dizer isso, penso que deve ter algum critério do correto e do errado, que seja de algum modo exterior ao critério de sentimento. Para mim, essa admissão resultaria fundamentalmente na admissão de uma base fundamental do valor em Deus.

Russell: Penso que talvez estejamos caindo numa confusão. Não se trata de um sentimento direto acerca do ato, sentimento este pelo qual eu julgaria, porém, ao contrário, trata-se de um sentimento com relação aos efeitos. E não posso admitir quaisquer circunstâncias nas quais determinadas espécies de comportamento, tal como as que o Sr. esteve discutindo, fariam bem. Não posso imaginar circunstâncias nas quais eles teriam um efeito benéfico. Penso que pessoas que pensam que eles têm um efeito benéfico estão se enganando a si próprias. Mas se existis-

sem circunstâncias nas quais eles teriam um efeito benéfico, então eu poderia ser obrigado, embora de modo relutante, a dizer: "Bem, não gosto destas coisas, mas concordarei com elas", do mesmo modo em que concordo com a Lei Criminal, embora eu reprove profundamente a punição.

Copleston: Bem, talvez seja tempo de resumir minha posição. Argumentei duas coisas. Primeiro, que se pode provar filosoficamente a existência de Deus através de um argumento metafísico; em segundo lugar, que é somente a existência de Deus que dará sentido à experiência moral de um homem e à experiência religiosa. Pessoalmente, penso que seu modo de explicar os juízos morais de um homem conduz inevitavelmente a uma contradição entre o que sua teoria requer e seus próprios juízos espontâneos. Além disso, sua teoria justifica a obrigação moral, e justificar não é uma explicação. Com relação ao argumento metafísico, estamos aparentemente de acordo que o que chamamos o mundo consiste simplesmente de seres contingentes. Isto é, de seres dos quais nenhum pode explicar sua própria existência. O Sr. diz que a série de eventos não requer nenhuma explicação: digo que se não existisse nenhum ser necessário, nenhum ser que deve existir e não pode não-existir, nada existiria. A infinidade da série de seres contingentes, mesmo se provada, seria irrelevante. Alguma coisa existe; portanto, deve existir alguma coisa que descreva este fato, um ser que é exterior à série de seres contingentes. Se o Sr. admitisse isto, poderíamos então discutir se aquele ser é pessoal, bom, e assim por diante. Na questão real discutida, de se existe ou não existe um ser necessário, penso que me acho em concordância com a grande maioria dos filósofos clássicos.

Penso que o Sr. mantém que os seres existentes simplesmente estão aí, e que não tenho nenhuma razão para levantar a questão da explicação de sua existência. Mas eu gostaria de mostrar que esta posição não pode ser estabelecida pela análise lógica; expressa uma filosofia que requer ela própria uma prova. Penso que chegamos a um impasse porque nossas idéias da filosofia são radicalmente diferentes; parece-me que o que chamo uma parte da filosofia, o Sr. chama o todo, na medida pelo menos em que a filosofia é racional. Parece-me, se o Sr. me perdoa por dizer isto, que além de seu próprio sistema lógico — que o Sr. chama "moderno" por oposição à lógica antiquada (um adjetivo tendencioso) —, o Sr. mantém uma filosofia que não se pode estabelecer pela análise lógica. Afinal, o problema da existência de Deus é um problema existencial enquanto a análise lógica não lida diretamente com os problemas da existência. Deste modo, parece-me que declarar que os termos envolvidos num conjunto de problemas são carentes de significado porque não são requeridos ao lidar com outro conjunto de problemas, é estabelecer desde o princípio a natureza e extensão da filosofia, e este é em si um ato filosófico que requer uma justificação.

Russell: Bem, gostaria de dizer apenas algumas palavras como resumo de minha parte. Primeiro, com relação ao argumento metafísico: não admito as conotações de termos tais como "contingente" ou a possibilidade de explicação no sentido do Padre Copleston. Penso que a palavra "contingente" sugere inevitavelmente a possibilidade de alguma coisa que não teria aquilo que poderíamos chamar o

caráter acidental de apenas estar ali, e não penso que é verdadeira, exceto no sentido puramente causal. Podemos algumas vezes dar uma explicação causal de uma coisa como sendo o efeito de alguma outra coisa, mas isto é simplesmente referir uma coisa a outra coisa e não existe, para minha mente, nenhuma explicação no sentido do Padre Copleston de alguma coisa em absoluto, nem existe qualquer significado em chamar as coisas "contingentes" porque não existe outra coisa que elas pudessem ser. Isto é o que eu queria dizer sobre este problema, porém, gostaria de dizer algumas palavras acerca da acusação do Padre Copleston de que considero a lógica como toda a filosofia — este não é de modo algum o caso. Não considero de modo algum a lógica como toda a filosofia. Penso que a lógica é uma parte essencial da filosofia e que a lógica deve ser usada na filosofia, e nisto penso que ele e eu estamos de acordo. Quando a lógica que ele usa era nova — a saber, no tempo de Aristóteles, devia existir muito rebuliço com relação a ela; Aristóteles fazia muita confusão acerca daquela lógica. Hoje em dia tornou-se velha e respeitável, e não precisamos fazer tanta confusão sbre ela. A lógica na qual acredito é comparativamente nova, e portanto tenho que imitar Aristóteles ao fazer rebuliços com relação a ela; mas não é que eu pense que ela é toda a filosofia, e quando digo isso, não encontro um significado para esta ou aquela palavra, esta é uma posição de detalhe baseada no que verifiquei a respeito daquele mundo particular, ao pensar nele. Não é uma posição geral que todas as palavras que são usadas na metafísica são sem significado, ou alguma coisa parecida a isto, que realmente não sustento.

Com relação ao argumento moral, verifico que quando se estudam antropologia e história, existem pessoas que pensam ser seu dever realizar atos que eu acho abomináveis, e certamente não posso, portanto, atribuir uma origem divina à questão da obrigação moral, o que o Padre Copleston não exigiu de mim; mas penso que mesmo na forma da obrigação moral, quando toma a forma de mandar-nos comer nosso pai ou qualquer outra coisa, não me parece ser uma coisa muito bonita e nobre; e, portanto, não posso atribuir uma origem divina a este sentido de obrigação moral, que penso ser muito facilmente explicado de muitas outras maneiras.

GEORGE EDWARD MOORE

PRINCÍPIOS ÉTICOS*

(CAPÍTULOS I E VI)

Tradução de **Luiz João Baraúna**

* Traduzido do original inglês *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Oxford.

Capítulo I

O objeto da ética

1. É sumamente fácil apontar alguns dentre os julgamentos que fazemos todos os dias, julgamentos com cuja verdade a Ética está indubitavelmente relacionada. Toda vez que dizemos: "Um homem bom é assim ou assim", ou então "aquele cidadão é um vilão"; toda vez que perguntamos: "Que devo fazer?", ou "é errado para mim comportar-me desta maneira?"; sempre que arriscamos observações como esta: "A temperança é uma virtude e a embriaguez constitui um vício", sem sombra de dúvida compete à Ética discutir tais problemas e tais afirmações; cabe à Ética decidir qual seja a verdadeira resposta ao perguntarmos sobre o que é correto fazer, como cabe também à Ética indicar as razões que nos asseguram que os nossos juízos acerca do caráter das pessoas ou acerca da moralidade das ações são verdadeiros ou falsos.

Com efeito, na maioria dos casos, quando fazemos afirmações que envolvam qualquer um dos termos "virtude", "vício", "dever", "direito", "obrigação", "bom", "mau", estamos emitindo juízos de ordem ética; conseqüentemente, se quisermos discutir sobre a sua verdade ou falsidade, estaremos discutindo sobre um ponto da Ética.

Até aqui não se registram divergências. Todavia, estamos ainda muito longe de havermos definido o objeto e o âmbito da Ética como tal.

Efetivamente, o setor da Ética pode ser definido como sendo a verdade total sobre aquilo que é ao mesmo tempo comum a todos esses julgamentos e peculiar a eles. Entretanto, temos ainda que formular a seguinte pergunta: que é ao mesmo tempo comum e peculiar a tais julgamentos? Estamos aqui diante de uma questão à qual os filósofos éticos têm dado respostas altamente divergentes, e filósofos éticos de reputação consolidada, sendo que possivelmente nenhuma dessas respostas pode considerar-se inteiramente satisfatória.

2. Se considerarmos exemplos do tipo dos acima mencionados, não andaremos muito errados em afirmar que todos eles dizem respeito ao problema da "conduta", ou seja, à seguinte questão: o que, na nossa conduta de seres humanos, é bom, o que é mau, o que é correto e o que é errado. Com efeito, ao dizermos que um homem é bom, via de regra entendemos afirmar que ele age retamente; analogamente, quando dizemos que a embriaguez constitui um vício, comumente queremos afirmar que embriagar-se constitui uma ação errada ou reprovável. Ora, esta discussão acerca da conduta humana constitui, na realidade, aquilo com que a

palavra "Ética" está mais intimamente associada, sendo-lhe assim associada por derivação; e a conduta é sem dúvida alguma o objeto mais comum e o que mais interessa aos julgamentos éticos.

Em conseqüência do que acabamos de expor, constatamos que muitos filósofos éticos estão dispostos a aceitar como uma definição adequada da "Ética" a afirmação de que esta versa sobre o problema do que é bom ou mau no comportamento humano.

Tais filósofos sustentam que o campo da investigação da Ética se reduz propriamente à "conduta" ou à "prática"; sustentam além disso que o termo "filosofia prática" engloba todos os aspectos com os quais se ocupa a Ética.

Quanto a mim, sem querer discutir o sentido próprio da palavra — visto que as questões verbais devem ser propriamente deixadas aos autores de dicionários e a outras pessoas interessadas em literatura, e a filosofia, segundo veremos, nada tem a ver com tais questões —, seja-me permitido salientar que entendo utilizar o termo "Ética" para designar mais do que isto; acredito existirem razões suficientes para pensar desta forma. Emprego a palavra para definir uma investigação para a qual em todo caso não existe outra palavra, ou seja, a investigação geral sobre aquilo que é bom.

Indubitavelmente, a Ética diz respeito à questão: que é o bom comportamento ou conduta? Todavia, embora dizendo respeito a esta questão, não é este obviamente o primeiro problema que interessa à Ética, pois antes disto deve ela responder às perguntas prévias: que é bom? que é conduta?

Com efeito, a expressão "boa conduta" constitui uma noção complexa: nem toda conduta é boa, pois um certo tipo de conduta é certamente mau, e certos outros tipos de conduta podem ser indiferentes.

Por outra parte, pode haver outras coisas, além da conduta, que são boas: se assim é, o termo "bom" designa alguma propriedade, propriedade esta que é comum à conduta e a essas outras coisas; e se examinarmos a boa conduta somente de todas as coisas boas, estaremos incorrendo no perigo de considerar como tal propriedade alguma propriedade que não compete a essas outras coisas, e conseqüentemente teremos cometido um erro acerca da Ética, já nesse sentido restrito, pois não saberemos o que realmente é boa conduta.

Na realidade, este é um erro que muitos autores têm cometido, ao restringirem a sua investigação à conduta.

No intuito de não incorrer no mesmo equívoco, procurarei evitá-lo considerando primeiramente o que é bom em geral, na esperança de que, se pudermos chegar a alguma certeza a respeito deste item, será muito mais fácil resolver o problema da boa conduta, uma vez que todos sabemos muito bem o que seja "conduta".

A nossa primeira questão será, portanto, a seguinte: que é bom? E esta outra: que é mau? À discussão sobre esta questão — ou estas questões — dou a designação de Ética, visto que em qualquer eventualidade a ciência ética deve incluir tal problema.

3. Ora, estamos aqui diante de uma questão que pode ter muitos *significados*.

Se, por exemplo, cada um de nós dissesse "estou procedendo bem agora", ou "participei de um bom almoço ontem", cada uma dessas afirmações constituiria uma espécie de resposta à nossa pergunta, embora talvez fosse uma resposta falsa. Da mesma forma, quando A pergunta a B a que escola deveria mandar o seu filho, a resposta de B certamente encerrará um julgamento de ordem ética. Analogamente, qualquer elogio ou censura que atribuirmos a alguma pessoa ou coisa que existiu, existe agora ou existirá no futuro, de alguma forma representa uma resposta à pergunta: "o que é bom?"

Em todos esses casos julga-se que uma determinada coisa é boa ou má: a pergunta "o quê?" é respondida por "isto".

Entretanto, não é este o sentido no qual uma Ética científica formula a questão. Dos muitos milhões de respostas deste tipo, que deveriam ser verdadeiras, nenhuma delas pode constituir uma parte de um sistema ético, embora esta ciência deva encerrar razões e princípios suficientes para decidir da verdade de todas elas. Existe um número excessivamente elevado de pessoas, coisas ou eventos no mundo, passados, presentes ou futuros, para que a discussão sobre os seus méritos individuais seja englobada em alguma ciência. Conseqüentemente, a Ética de forma alguma trata de todos os fatos dessa natureza, fatos que são singulares, individuais e absolutamente particulares; fatos esses com os quais devem ocupar-se, pelo menos em parte, ciências como a história, a geografia, a astronomia. Por este motivo, não compete ao filósofo ético ministrar conselhos ou exortações pessoais.

4. Contudo, pode-se dar um outro sentido à questão "o que é bom?" "Os livros são bons" seria uma resposta a tal pergunta, embora a resposta seja obviamente falsa, uma vez que muitos livros são realmente muito maus.

Julgamentos desta espécie pertencem realmente à Ética; ainda que eu não trate de muitos deles. Tal é o julgamento "o prazer é bom", um juízo sobre cuja validade a Ética deve discutir, embora não seja um julgamento tão importante como este outro, com o qual nos ocuparemos mais explicitamente: "*Somente* o prazer é bom".

Julgamentos desta espécie costumam ser feitos em livros de Ética que contêm uma lista de "virtudes", por exemplo, na *Ética* de Aristóteles. Todavia, julgamentos exatamente do mesmo tipo constituem a essência daquilo que comumente se supõe ser um estudo diferente da Ética, e estudo muito menos digno de respeito que a Ética: o estudo da Casuística.

Possivelmente nos dirão que a Casuística difere da Ética pelo fato de ser muito mais detalhada e particular, ao passo que a Ética é mais geral. Entretanto, é de suma importância observar que a Casuística não trata de nada que seja absolutamente particular — digo particular no único sentido em que se pode traçar uma linha absolutamente precisa entre o particular e o geral. O objeto da Casuística não é particular na acepção que acabamos de apontar, por exemplo, no sentido em que este livro é um livro particular, no sentido em que o conselho do amigo de A é um conselho particular.

Na realidade a Casuística pode ser de ordem *prevalentemente* particular, e a Ética pode ser de ordem *prevalentemente* geral, porém isto significa apenas que as

duas diferem entre si somente em grau, não quanto à espécie. Isto é universalmente verdadeiro do "particular" e do "geral", quando usados neste sentido comum mas inexato. Na medida em que a Ética se permite indicar listas de virtudes ou mesmo assinalar elementos constituintes do Ideal a ser seguido, não se pode distinguir da Casuística. Ambas tratam da mesma forma do que é geral, no sentido em que tanto a Física como a Química tratam do que é geral. Da mesma forma como a Química procura descobrir quais são as propriedades do oxigênio, *onde quer que o mesmo se encontre,* e não somente deste ou daquele determinado tipo ou amostra de oxigênio, assim também a Casuística procura descobrir que ações são boas, *onde e quando quer que ocorram.* Sob este prisma a Ética e a Casuística devem ambas ser classificadas com ciências como a Física, a Química e a Fisiologia, em sua distinção absoluta em relação àquelas das quais a História e a Geografia constituem exemplos.

Importa outrossim notar que, devido à sua natureza detalhada, as investigações de ordem casuística são na verdade mais próximas à Física e à Química do que as investigações costumeiramente atribuídas à Ética. Com efeito, assim como a Física não pode satisfazer-se com a descoberta de que a luz se propaga pelas ondas do éter, mas deve continuar na sua pesquisa para descobrir a natureza particular das ondas de éter correspondentes a cada uma das diversas cores, assim a Casuística, não satisfeita com a lei genérica de que a caridade constitui virtude, deve procurar descobrir os méritos relativos a cada uma das diversas formas da caridade.

Em conseqüência do que vimos dizendo, a Casuística constitui uma parte do ideal da ciência ética, de sorte que a Ética não pode ser completa sem a Casuística. Os defeitos da Casuística não constituem defeitos de princípio; nenhuma objeção pode ser tirada em relação a sua finalidade e ao seu objeto. A Casuística somente falhou em razão do fato de ser um assunto extremamente difícil de ser tratado adequadamente em nosso atual estado de conhecimento. O casuísta tem sido incapaz de distinguir, nos casos de que trata, aqueles elementos dos quais depende o valor dos mesmos. Daí a com freqüência acreditar que dois casos são idênticos quanto ao seu valor, quando na realidade são semelhantes ou iguais apenas sob algum outro ponto de vista. A influência perniciosa de tais investigações deve-se a equívocos deste gênero. Com efeito, a Casuística constitui o objetivo da investigação ética. Não podemos abordá-la com segurança no início do nosso estudo, mas apenas ao final.

5. Contudo, a questão "que é bom?" pode revestir ainda um outro sentido. É possível que, em terceiro lugar, tencionemos perguntar, não que coisa ou que coisas são boas, mas como se deve definir o termo "bom" ou "bem".

Esta é uma pesquisa que pertence exclusivamente à Ética, não à Casuística. É este o problema que nos ocupará em primeiro lugar.

Trata-se de uma questão à qual se deve dispensar uma atenção especialíssima, visto que o problema da definição do "bom" e do "bem" constitui a questão mais fundamental de toda a Ética.

Com efeito, o que se entende por "bom", é na realidade — excetuando-se o seu oposto "mau" — o *único* objeto simples do pensamento que seja peculiar à

Ética. Em conseqüência disso, a sua definição constitui o ponto mais essencial na definição da Ética; além disso, um erro com respeito a isto acarreta o perigo de um número muito maior de julgamentos éticos errôneos do que qualquer outro ponto.

Se esta primeira questão não for inteiramente compreendida, e enquanto não se encontrar uma resposta autêntica à mesma, toda a parte restante da Ética é inútil do ponto de vista do conhecimento sistemático. Com efeito, tanto as pessoas que conhecem a resposta a esta questão preliminar como as que não a conhecem podem emitir juízos éticos verdadeiros dos dois tipos que acabamos de analisar, sendo supérfluo salientar que ambas as classes de pessoas podem ter uma conduta igualmente boa. Todavia, é sumamente improvável que os julgamentos éticos *da ordem mais geral* sejam igualmente válidos, se não houver uma resposta autêntica à questão preliminar que acabo de enunciar. Tentarei agora mostrar que os erros mais graves nesta matéria têm sido atribuíveis ao fato de se haver dado fé a uma resposta falsa a este problema. De qualquer forma é impossível que, antes de se conhecer a resposta a este problema, alguém saiba *qual é a evidência* para qualquer julgamento ético. Ora, o objeto primordial da Ética, como ciência sistemática, é dar as *razões* que nos autorizam a pensar que isto ou aquilo é bom. Ora, tais razões não podem ser indicadas antes de se responder à pergunta em pauta. Por isso, mesmo se abstraindo do fato de que uma resposta falsa leva a conclusões falsas, a presente investigação constitui uma parte absolutamente necessária e de primordial importância da ciência ética.

6. O que é, então, bom? Como se definirá o que é bom?

Poder-se-á pensar que estamos face a uma questão puramente verbal. Com efeito, muita vez uma definição não é outra coisa senão a expressão de uma palavra em outros termos.

Não é este o tipo de definição que procuro. Tal tipo de definição não pode ser de capital importância, a não ser que se trate de uma pesquisa de ordem lexicográfica. Se estivesse à procura deste tipo de definição, deveria em primeiro lugar investigar em que sentido o povo costuma usar o termo "bom". Todavia, a minha busca não tenciona detectar qual seja o sentido popular e costumeiro do termo. Certamente seria ingênuo ou louco se tentasse usar a palavra para designar algo que o termo não costuma designar; tal seria o caso, por exemplo, se declarasse que, sempre que utilizo o termo "bom", quero que se entenda estar eu falando do que costumeiramente se denomina com a palavra "mesa". Por conseguinte, usarei o termo no sentido em que acredito ser ele usualmente utilizado; ao mesmo tempo, porém, não tenho receio de discutir se tenho razão em pensar que o termo é assim usado. Interessa-me apenas aquele objeto ou idéia que, com ou sem razão, acredito seja o que o termo queira designar. O que desejo descobrir é a natureza desse objeto ou idéia; acerca disto tenho muita preocupação de chegar a um acordo.

Entretanto, se entendermos a questão neste sentido, a minha resposta à mesma poderá parecer muito decepcionante. Se me perguntarem "o que é bom?", a minha resposta é que bom é aquilo que é bom, e com isto a questão está encerra-

da. Ou então, se me perguntarem "como se deve definir o que é bom?", a minha resposta é que o "bom" não pode ser definido, sendo esta a única coisa que posso dizer sobre o assunto.

Por mais decepcionantes que pareçam tais respostas, são elas, sem embargo, da maior importância. Para leitores familiarizados com a terminologia filosófica, posso exprimir a importância das citadas respostas dizendo que se reduzem ao seguinte: as proposições relativas ao "bom" são todas sintéticas, jamais analíticas; ora, isto não constitui em absoluto matéria trivial.

A mesma coisa pode ser expressa de maneira mais popular dizendo que, se eu tiver razão, ninguém poderá impingir-nos um axioma como este: "O prazer é a única coisa boa", ou este outro: "Bom é o que se deseja", com a pretensão de que este é "o verdadeiro sentido da palavra".

7. Consideremos, portanto, esta posição.

Meu ponto de vista é que "bom" é uma noção simples, assim como "amarelo" é uma noção simples. Em outros termos, sustento que, da mesma forma como não podes, de maneira alguma, explicar o que é amarelo a uma pessoa que já não saiba o que é, assim também não podes explicar o que é bom. Definições do tipo que procuro, definições que descrevem a natureza real do objeto ou noção designadas por uma palavra, e que não se limitem a dizer-nos o que a palavra tenciona significar, somente são possíveis quando o objeto ou a noção em pauta são de alguma forma complexos. Podes dar uma definição de um cavalo, pelo fato de um cavalo ter muitas propriedades e qualidades diferentes que és capaz de enumerar, uma por uma. Entretanto, depois que as tiveres enumerado todas, quando tiveres reduzido um cavalo aos seus termos mais simples, já não poderás mais definir ulteriormente tais termos. Esses termos são simplesmente algo em que pensas ou que percebes, sendo-te impossível, através de qualquer definição, ilustrar a sua natureza a qualquer pessoa que não consiga imaginá-los ou percebê-los.

A isto se objetará, possivelmente, que somos capazes de descrever a outros, objetos que nunca viram nem imaginaram. Podemos, por exemplo, fazer uma pessoa compreender o que seja uma quimera, embora nunca tenha visto tal coisa ou ouvido falar dela. Podes dizer-lhe que é um animal com cabeça e corpo de leoa, com uma cabeça de cabra que cresce a partir do meio das costas, e com uma cobra em lugar de um rabo.

Entretanto, no caso em questão o objeto que estás descrevendo é um objeto complexo; compõe-se inteiramente de partes com as quais todos nós estamos perfeitamente familiarizados — uma cobra, uma cabra, uma leoa; sabemos também a maneira como essas partes devem ser combinadas, visto sabermos o que quer dizer o meio das costas de uma leoa, e onde o seu rabo costuma crescer. E assim acontece com todos os objetos não conhecidos previamente, que somos capazes de definir: todos eles são complexos, todos são compostos de partes, as quais por sua vez também são suscetíveis de definição; contudo, ao final devem ser redutíveis a partes mais simples, que não mais podem ser definidas. Ao contrário, amarelo e bom, conforme dizíamos, não são complexos; constituem noções daquele tipo simples de que se compõem as definições e com as quais cessa a possibilidade de ulterior definição.

8. Quando dizemos, como afirma Webster, que a definição de cavalo é "um quadrúpede com casco, do gênero Equus", na realidade podemos querer significar três coisas diferentes:

(1) Podemos querer dizer simplesmente o seguinte: "Quando digo cavalo, deves entender que estou falando de um quadrúpede com casco, do gênero Equus". — A isto poderíamos chamar de definição verbal arbitrária; não é neste sentido que afirmo que "bom" é indefinível.

(2) Podemos querer dizer, como deveria fazer Webster: "Quando a maioria dos ingleses diz 'cavalo', entende um quadrúpede do gênero Equus". — A isto poderíamos chamar definição verbal própria; tampouco é neste sentido que afirmo ser "bom" indefinível. Com efeito, certamente é possível descobrir como as pessoas usam uma determinada palavra; de outra forma jamais teríamos podido saber que "bom" pode ser traduzido por "gut" em alemão e por "bon" em francês.

(3) Podemos também, ao definirmos "cavalo", querer designar algo de muito mais importante. Podemos querer dizer que um certo objeto, que todos nós conhecemos, se compõe de uma certa forma: que tem quatro pernas, uma cabeça, um coração, um fígado, etc., etc., todos eles dispostos entre si em uma determinada relação.

É neste sentido que afirmo ser "bom" indefinível. Afirmo que o bom não se compõe de partes, partes estas que, em nossa inteligência, possamos colocar em seu lugar quando pensamos no "bom". Em se tratando de um cavalo, somos capazes de pensar de maneira tão clara e correta, tanto ao pensarmos em todas as suas partes e na sua disposição como ao pensarmos no seu todo: em outros termos, poderíamos imaginar e saber como um cavalo se diferencia de um burro, e isto de maneira igualmente verdadeira, embora não com a mesma facilidade. Ao contrário, em se tratando da noção "bom", nada existe que possamos colocar em lugar dela. É isto o que entendo afirmar quando digo que a noção de bom é indefinível.

9. Todavia, tenho receio de que ainda não tenha eliminado a principal dificuldade que pode impedir o leitor de aceitar a afirmação de que o bom é indefinível.

Não tenciono dizer que *o* bom, ou seja, aquilo que é bom, seja indefinível *neste sentido*. Se fosse este o meu pensamento, não deveria escrever sobre Ética, pois o objetivo principal que persigo é contribuir para a descoberta desta definição. É precisamente porque considero haver menos risco de erro na busca de uma definição de "o bom" que estou insistindo em que *bom* é indefinível. Sinto-me no dever de tentar explicar a diferença entre essas duas coisas.

Suponho podermos considerar como certo que "bom" é um adjetivo. Ora, "o bom", ou seja, "aquilo que é bom" deve então ser o substantivo ao qual o adjetivo "bom" se aplicará; deverá ser o todo ou conjunto daquilo a que o adjetivo será aplicado, e o adjetivo deverá aplicar-se-lhe *sempre* no sentido verdadeiro. Entretanto, se for aquilo a que o adjetivo se aplicará, deve ser algo diferente do próprio adjetivo em si mesmo, e o todo ou conjunto daquele algo diferente, o que quer que seja, será a nossa definição de *o* bom.

Ora, poderá acontecer que este algo tenha, além de "bom", outros adjetivos que se lhe apliquem. Por exemplo, poderá ser portador de prazer; poderá também ser inteligente; e se esses dois adjetivos — portador de prazer e inteligente — constituírem realmente parte da sua definição, neste caso será certamente verdadeiro que o prazer e a inteligência são bons.

Muitas pessoas parecem pensar que, quando dizemos que "o prazer e a inteligência são bons", ou quando afirmamos que "somente o prazer e a inteligência são bons", estamos definindo o conceito de "bom". Na realidade, não posso negar que proposições desta natureza por vezes podem ser denominadas definições. Não sei bem como a palavra é comumente usada, para decidir este ponto. Apenas desejo esclarecer que não é isto o que entendo dizer, quando afirmo não haver possibilidade alguma de definir "bom", e que não é isto o que tenciono dizer se continuar a usar esta palavra. Estou firmemente persuadido de que se pode encontrar alguma proposição verdadeira do tipo desta: "A inteligência é boa e só a inteligência é boa"; se não se pudesse encontrar nenhuma, seria impossível a nossa definição de "*o* bom". Assim sendo, acredito que *o* bom seja definível; ao mesmo tempo continuo a sustentar que a noção de "bom" em si mesma não é suscetível de definição.

10. Por conseguinte, o conceito de "bom", se por isto entendermos aquela qualidade que afirmamos pertencer a uma coisa ao dizermos que esta é boa, é incapaz de qualquer definição, no sentido mais importante desta palavra. O sentido mais importante de "definição" é aquele no qual uma definição especifica quais são as partes que invariavelmente compõem um certo todo; ora, neste sentido "bom" não tem definição alguma, pelo fato de ser uma noção simples e não constar de partes.

"Bom" é um desses inúmeros produtos do pensamento que são em si mesmos incapazes de definição, visto constituírem os termos últimos, com referência aos quais deve ser definido tudo aquilo que *é* suscetível de definição.

Que deva haver um número indefinido de tais termos, é óbvio, se bem refletirmos. Com efeito, não podemos definir o que quer que seja a não ser por uma análise, a qual, se for levada até o ponto em que for possível, nos remete para algo que é simplesmente diferente de qualquer outra coisa, algo que, em razão desta diferença última, explica a peculiaridade do todo que estamos definindo; pois cada todo encerra algumas partes que são comuns também a outros todos. Por conseguinte, não há dificuldade alguma na asserção de que "bom" denota uma qualidade simples e indefinível. Existem muitos outros exemplos de tais qualidades.

Consideremos, por exemplo, a noção de amarelo. Podemos tentar defini-la descrevendo o seu equivalente físico; podemos dizer que espécie de vibrações luminosas devem estimular o olho normal a fim de que sejamos capazes de perceber o amarelo. Todavia, basta um momento de reflexão para revelar-nos que essas vibrações luminosas não são, em si mesmas, o que designamos com o termo amarelo. Não são *elas* que constituem propriamente o objeto da nossa percepção. Com efeito, jamais teríamos sido capazes de descobrir a sua existência, se não

tivéssemos anteriormente notado a evidente diferença de qualidade que existe entre as diferentes cores. O máximo que possamos dizer acerca de tais vibrações é que são o que corresponde, no espaço, ao amarelo que na realidade percebemos.

Contudo, tem sido comum incorrer num equívoco deste tipo com a noção de "bom". Pode ser verdade que todas as coisas que são boas sejam *também* alguma outra coisa, assim como é verdade que todas as coisas que são amarelas produzem uma certa espécie de vibração na luz. Constitui um fato que a Ética tem por objetivo descobrir quais são essas outras propriedades pertencentes a todas as coisas que são boas. Acontece, porém, que muitíssimos filósofos pensaram que, ao mencionarem essas outras propriedades, estavam definindo a noção de "bom"; acreditavam que essas propriedades na realidade não fossem "outras", mas absoluta e totalmente a mesma coisa que "bondade". Proponho denominar este ponto de vista de "falácia naturalística". Procurarei agora discorrer sobre ela.

11. Consideremos o que afirmam tais filósofos.

O primeiro fato a ser notado é que não concordam entre si. Não somente dizem que é correta a sua concepção sobre o que é bom, senão que procuram demonstrar que quem discorda desta concepção labora em erro. Um, por exemplo, afirmará que o bom é o prazer, um outro, quiçá, que bom é aquilo que se deseja, sendo que cada um deles timbrará em demonstrar que o outro está errado. Como é isto possível? Um deles afirma que o bom não é nada mais do que o objeto do desejo, e ao mesmo tempo procura demonstrar que não é o prazer. Entretanto, a partir da sua primeira afirmação, de que o bem significa apenas o objeto do desejo, no que concerne à sua demonstração verificar-se-á uma ou outra das duas alternativas abaixo:

(1) Possivelmente tentará demonstrar que o objeto do desejo não é o prazer. Todavia, se for somente isto, onde está a sua Ética? A posição que está defendendo é uma posição meramente psicológica. O desejo é alguma coisa que ocorre nas nossas mentes, e o prazer também é algo assim; e o nosso pretenso filósofo ético está apenas defendendo que o último não é o objeto do primeiro. Entretanto, que tem isto a ver com o problema em discussão? O seu oponente sustentou o ponto de vista de que o prazer era o bem, e, embora provasse um milhão de vezes que o prazer não constitui objeto do desejo, não estaria mais perto de provar que o seu oponente está em erro.

O caso é semelhante ao seguinte: uma pessoa afirma que o triângulo é um círculo; um outro retruca: "Um triângulo é uma linha reta e demonstrar-te-ei que estou com a razão; *com efeito* — este é o único argumento — uma linha reta não é um círculo". O outro pode responder: "Isto é perfeitamente verdade, e entretanto um triângulo é um círculo, e tu nada disseste para demonstrar o contrário. O que está provado é que um de nós dois labora em erro, uma vez que concordamos em que um triângulo não pode ser ao mesmo tempo uma linha reta e um círculo; qual dos dois está errado, não existe meio de demonstrá-lo, uma vez que tu defines o triângulo como uma linha reta e eu o defino como um círculo".

Pois bem, esta é uma das alternativas que deve enfrentar qualquer Ética

naturalística. Se bom for *definido* como algo a mais, será impossível provar ou que qualquer outra definição é errônea ou até negar tal definição.

(2) A outra alternativa dificilmente será mais simpática. E de que a discussão é, em última análise, puramente verbal. Quando A diz que "o bom significa o que é agradável" e B afirma que "o bom significa o que é desejado", possivelmente desejam apenas afirmar que a maioria das pessoas tem usado o termo para designar aquilo que é agradável, respectivamente para significar o que é desejado. E isto constitui um assunto razoavelmente interessante para discussão, todavia em nada é de caráter mais ético do que a última.

Tampouco acredito que algum expoente da Ética naturalística estaria disposto a reconhecer que era só isto que ele queria dizer. Todos eles se preocupam ao máximo por persuadir-nos de que aquilo que denominam bom é o que também nós devemos entender por bom. "Procede, ora, age desta maneira, pois a palavra 'bom' é comumente usada para designar ações desta natureza": tal seria a essência do seu modo de pensar, quanto a este ponto de vista. E na medida em que nos dizem como devemos proceder, o seu ensinamento é verdadeiramente ético, como entendem sê-lo. Entretanto, como é absurda a razão que dariam para isto! "Deves fazer isto, pois a maioria das pessoas usa uma certa palavra para designar uma conduta como esta". "Deves dizer aquilo que não é, visto que a maioria das pessoas denomina isto mentir." Este é um argumento tão bom!

Meus prezados senhores, o que queremos saber de vós na qualidade de mestres da Ética não é como as pessoas usam um determinado termo; nem mesmo o que nos interessa saber é que espécie de ações a maioria das pessoas aprova, que o uso da palavra "bom" pode certamente implicar; o que queremos saber é simplesmente o que *é* bom.

Possivelmente concordemos em que aquilo que a maioria das pessoas considera bom, realmente o seja; de qualquer forma, teremos muito prazer em conhecer os seus pontos de vista; todavia, quando dizemos as suas opiniões sobre o que *é* bom, entendemos o que dizemos; não nos preocupa saber se tais pessoas denominam aquilo, que designam com "cavalo" ou "mesa" ou "cadeira", "bom" ou *agathós;* o que queremos saber é o que denominam "bom". Quando dizem que "o prazer é bom" não podemos crer que querem apenas afirmar que "o prazer é o prazer", e nada mais do que isto.

12. Suponhamos que uma pessoa diga: "sinto prazer"; e *suponhamos que* isto não seja uma mentira nem um equívoco, mas uma verdade. Pois bem, se é verdade, que é que significa? Significa que a sua mente, uma determinada inteligência, que se distingue por certas características que a delimitam em relação a todas as outras inteligências, tem neste momento um certo sentimento definido, que se denomina prazer. "Sentir prazer" não *significa* outra coisa senão ter prazer, e embora possamos sentir mais prazer ou menos prazer, e até possamos ter no momento uma ou outra espécie de prazer, todavia, na medida em que o que sentimos é prazer, quer seja mais prazer ou menos prazer, quer seja uma espécie de

prazer ou outra, o que sentimos é uma coisa definida e determinada, absolutamente indefinível, alguma coisa que é igual em todos os vários graus e em todas as várias espécies dela que possam existir. Podemos ser capazes de dizer como esta coisa se relaciona com outras; podemos dizer, por exemplo, que ela está na mente, que produz desejo, que estamos conscientes dela, etc., etc. Podemos, repito, descrever como esta coisa se relaciona com outras, mas defini-la *não* podemos.

E se alguém tentasse definir o prazer para nós como sendo qualquer outro objeto natural; se alguém dissesse, por exemplo, que o prazer *significa* a sensação do vermelho, e deduzisse disto que aquele prazer é uma cor, estaríamos no direito de rir-nos dele e de desconfiar das suas futuras afirmações sobre o prazer. Ora, isto seria a mesma falácia que acima denominei falácia naturalística. O fato de que "sentir prazer" não significa "ter a sensação do vermelho", ou qualquer outra coisa, não nos impede de compreender o que na realidade significa. É suficiente para nós saber que "sentir prazer" significa "ter a sensação de prazer", e embora o prazer seja absolutamente indefinível, embora o prazer seja prazer e nenhuma outra coisa, sem embargo, não sentimos dificuldade alguma em dizer que estamos sentindo prazer. A razão é, naturalmente, que ao dizer "sinto prazer", *não* entendo dizer que "eu sou a mesma coisa que 'sentir' ". Similarmente, não é necessário ver dificuldade alguma em eu dizer que "o prazer é bom" e todavia não querer dizer que "prazer" é a mesma coisa que "bom", que prazer *significa* bom, e que bom *significa* prazer. Se eu imaginasse que ao dizer "estou sentindo prazer" quisesse dizer que sou exatamente a mesma coisa que "sentir prazer", não haveria eu de denominar isto uma falácia naturalística, embora fosse a mesma falácia que denominei naturalística com referência à Ética.

A razão disto é suficientemente óbvia. Quando uma pessoa confunde dois objetos naturais entre si, definindo um pelo outro, se por exemplo se confunde a si mesmo, ele que é um objeto natural, com "sentir prazer" ou com "prazer", que são coisas diferentes, neste caso não há razão alguma para designar isto como falácia naturalística. Entretanto, se a pessoa confunde "bom", que não é no mesmo sentido um objeto natural, com qualquer outro objeto natural, neste caso há razão para denominar isto falácia naturalística; o fato de esta confusão ser feita no tocante a "bom" a caracteriza como algo de bem específico, e este equívoco específico merece um nome, por ser tão comum.

Quanto às razões pelas quais o bom não se deve considerar um objeto natural, podemos deixar a sua discussão para outro lugar. Para o momento, é suficiente observar o seguinte: mesmo que bom fosse um objeto natural, isto não modificaria a natureza da falácia nem diminuiria em nada a sua importância. Tudo o que acabo de dizer sobre ela continuaria a ser perfeitamente verdadeiro; com a única diferença de que o nome que lhe dei não seria tão adequado como penso que seja. E o que me interessa não é o nome, o que me interessa e preocupa é a falácia. Pouco importa que nome lhe demos, desde que a reconheçamos como tal quando com ela nos defrontarmos.

Ora, é um fato que nos defrontamos com esta falácia em quase todo livro sobre Ética; e todavia não é reconhecida, sendo este o motivo em razão do qual

é necessário multiplicar as explicações sobre ela e é conveniente dar-lhe uma denominação.

Na realidade, trata-se de uma falácia muito simples. Quando afirmamos que uma laranja é amarela, não pensamos que a nossa afirmação nos obrigue a sustentar que "laranja" não significa outra coisa senão "amarelo", ou que além da laranja nada mais possa ser qualificado de amarelo. Suponhamos que a laranja seja também doce! Porventura isto nos obriga a afirmar que "doce" é exatamente a mesma coisa que "amarelo", que "doce" deve ser definido como "amarelo"? E suponhamos se reconheça que "amarelo" significa apenas "amarelo" e nada mais; porventura este fato torna mais difícil sustentar que as laranjas são amarelas? Certamente não; pelo contrário, não teria sentido algum dizer que as laranjas eram amarelas, a menos que amarelo afinal significasse apenas "amarelo" e nada mais — a menos que fosse absolutamente indefinível. Não possuiríamos noções muito claras sobre as coisas que são amarelas, e não iríamos muito longe com a nossa ciência, se fôssemos obrigados a sustentar que tudo aquilo que é amarelo *significa* exatamente a mesma coisa que amarelo. Deveríamos crer que somos obrigados a sustentar que uma laranja é exatamente a mesma coisa que um banco, um pedaço de papel, um limão, ou o que quer que seja. Poderíamos neste caso demonstrar qualquer absurdo. Estaríamos com isto mais perto da verdade? Por que então deveria ser diferente quanto à categoria "bom"? Se bom é bom e é indefinível, por que motivo se deverá considerar que nego que o prazer é bom? Existe porventura alguma dificuldade em sustentar que ambas as coisas são verdadeiras ao mesmo tempo? Pelo contrário, não tem sentido algum dizer que o prazer é bom, a não ser que bom seja algo de diferente do prazer. No que concerne à Ética é absolutamente inútil demonstrar, como tenta fazê-lo o Sr. Spencer, que o aumento do prazer coincide com o aumento da vida, a não ser que bom *signifique* algo diferente tanto da vida como do prazer. Com o mesmo direito poderia ele tentar demonstrar que uma laranja é amarela pelo fato de estar sempre embrulhada em papel.

13. Na realidade, se não for verdade que "bom" designa algo de simples e indefinível, são possíveis apenas duas alternativas: ou é um todo complexo e determinado, sendo que neste caso pode haver divergências quanto à sua análise correta, ou então não significa absolutamente nada, e neste caso não existe Ética alguma.

No entanto, via de regra, os filósofos éticos tentaram definir "bom" sem reconhecer o que tal tentativa na realidade deve significar. Utilizam argumentos que envolvem um dos absurdos considerados no item 11, ou até ambos.

Por conseguinte, temos razão para concluir que a tentativa de definir "bom" se deve sobretudo à falta de clareza quanto à possível natureza de uma definição. Na realidade, existem apenas duas alternativas a serem consideradas, a fim de estabelecer a conclusão de que "bom" designa uma noção simples e indefinível. Poderia possivelmente designar uma noção complexa, como acontece com "cavalo"; ou então poderia não ter significação alguma. Todavia, nenhuma dessas duas possibilidades foi claramente concebida e seriamente sustentada, como tal, por

aqueles que pretendem definir a noção de "bom"; e ambas podem ser descartadas por um simples recurso aos fatos.

(1) A hipótese de que a discordância acerca da significação de bom constitui divergência com respeito à correta análise de um determinado todo, demonstra-se claramente incorreta pela consideração do fato de que, qualquer que seja a definição que se ofereça, sempre se pode perguntar, com significado, do complexo assim definido, se ele mesmo é bom. Para tomar, por exemplo, uma dentre as mais plausíveis dessas definições propostas, por ser uma das mais complicadas: pode-se facilmente pensar, à primeira vista, que ser bom signifique ser aquilo que desejamos desejar. Assim sendo, se aplicarmos esta definição a um exemplo particular e dissermos "quando pensamos que A é bom, estamos pensando que A é uma das coisas que desejamos desejar", a nossa proposição poderá parecer inteiramente plausível. Todavia, se levarmos adiante a investigação, e perguntarmos a nós mesmos "será bom desejar A?", é evidente, refletindo-se um pouco, que esta questão é ela mesma tão inteligível quanto a questão original "será A bom?" — que na realidade estamos agora pedindo exatamente a mesma informação acerca do desejo de desejar A, informação que antes pedíramos em relação ao próprio A.

Entretanto, é também evidente que a significação desta segunda pergunta não pode ser corretamente analisada em "será o desejo de desejar A uma das coisas que desejamos desejar?"; não temos diante das nossas inteligências alguma coisa tão complicada como a questão "desejamos desejar desejar desejar A?". Além disso, qualquer um pode convencer-se facilmente a si mesmo, examinando a coisa, que o predicado desta proposição — "bom" — é positivamente diferente da noção de "desejar desejar" que entra no seu sujeito: "Que devemos desejar desejar A é bom" *não* é simplesmente igual a "que A deve ser bom é bom".

Com efeito, pode na realidade ser verdade que aquilo que desejamos desejar também seja sempre bom; possivelmente, até o inverso pode ser verdadeiro; todavia, é altamente duvidoso se este é o caso, e o simples fato de que compreendemos muito bem o que se entende por pô-lo em dúvida, demonstra à evidência que temos duas noções diferentes diante de nós.

(2) A mesma consideração é suficiente para descartar a hipótese de que "bom" não tem significação alguma.

É muito natural cometer o erro de supor que aquilo que é universalmente verdadeiro é de tal natureza, que a sua negação seria em si mesma contraditória; a importância que tem sido atribuída a proposições analíticas na história da filosofia mostra até que ponto é fácil incorrer em tal erro. E assim, é muito fácil concluir que aquilo que parece ser um princípio ético universal é na realidade uma proposição idêntica; que, se por exemplo, tudo aquilo que é denominado "bom" parece ser agradável, a proposição "o prazer é o bem" não afirma uma ligação entre duas noções diferentes, mas envolve tão-somente uma, a de prazer, a qual é facilmente reconhecida como uma entidade distinta.

Contudo, quem quer que considere atentamente para si mesmo o que está na realidade diante da sua inteligência quando formula a questão "afinal, o prazer (ou qualquer outra coisa) é bom?", pode facilmente responder a si mesmo que não

está simplesmente perguntando se o prazer é agradável. E se a seguir tentar esta experiência com cada definição sugerida, poderá tornar-se suficientemente lúcido e experiente para reconhecer que em todo caso a sua inteligência está diante de um objeto singular, com respeito a cuja conexão com qualquer outro objeto se pode formular uma questão diferente.

Cada um compreende, na realidade, a pergunta: "Será isto bom?" Quando alguém pensa nela, o seu estado de espírito é diferente do que seria se lhe perguntassem: "Será isto agradável, ou desejado, ou aprovado?" A pergunta tem um significado diferente para ele, mesmo que talvez não reconheça sob que aspecto é distinta. Toda vez que pensa em "valor intrínseco", ou diz que uma coisa "deveria existir", tem diante do seu espírito o objeto singular — a propriedade singular das coisas — que designo com o termo "bom". Cada um está constantemente consciente desta noção, ainda que possivelmente jamais tome consciência de que é diferente de outras noções das quais também está consciente.

Entretanto, para um raciocínio ético correto, é de extrema importância que cada um se torne consciente deste fato; e, tão logo a natureza do problema seja claramente compreendida, não deveria haver muita dificuldade em avançar até este ponto na análise.

14. Por conseguinte, a noção "bom" é indefinível. E todavia, quanto saiba, existe apenas um escritor de ética, o Prof. Henry Sidgwick, que tenha reconhecido com clareza e assentado este fato.

Com efeito, veremos até que ponto muitos dos sistemas éticos mais considerados deixam de tirar as conclusões que seguem do reconhecimento do mencionado fato. No momento, limitar-me-ei a mencionar um exemplo que servirá para ilustrar a significação e a importância deste princípio de que "bom" é indefinível, ou, como afirma o Prof. Sidgwick, uma "noção não analisável". Trata-se de um exemplo ao qual se reporta o próprio Prof. Sidgwick, em uma nota à passagem em que afirma que "deve" não é analisável *(Methods of Ethics,* Livro 1, cap. III, § 1.º, 6.ª edição).

"Bentham", afirma Sidgwick, "explica que o seu princípio fundamental coloca como o verdadeiro e adequado objetivo da ação humana a felicidade máxima de todos aqueles cujo interesse está em jogo." E todavia, "o seu modo de falar em outras passagens do mesmo capítulo pareceria implicar" que com o termo "correto" *quer dizer* aquilo "que conduz à felicidade geral".

O Prof. Sidgwick enxerga que, se combinarmos essas duas afirmações, temos o resultado absurdo de que "a felicidade máxima constitui o objetivo da ação humana, a qual conduz à felicidade geral"; parece-lhe tão absurdo denominar este resultado, como o faz Bentham, de "princípio fundamental de um sistema moral", que duvida de que Bentham tenha tencionado dizer isto. Todavia, o próprio Prof. Sidgwick afirma em outro contexto *(Methods of Ethics,* Livro 1 cap. IV, §1.º) que o Hedonismo Psicológico "não raramente é confundido com o Hedonismo Egoístico"; ora, esta confusão, conforme veremos ainda, repousa antes de tudo sobre aquela mesma falácia, a falácia naturalística, que está implícita nas afirmações de Bentham.

Em conseqüência disso, o Prof. Sidgwick admite que esta falácia é por vezes cometida, por mais absurda que seja; e eu estou inclinado a crer que Bentham pode bem ter sido um daqueles que nela incorreram. Mill certamente a cometeu, segundo veremos.

De qualquer forma, quer Bentham tenha cometido esta falácia, quer não, a sua doutrina, conforme acima dissemos, servirá como excelente ilustração desta falácia, bem como da importância da proposição contrária, isto é, que a noção de "bom" é indefinível.

Consideremos esta doutrina.

Bentham parece afirmar implicitamente — assim se expressa o Prof. Sidgwick — que a palavra "correto" (referindo-se ao objetivo de toda ação humana) *significa* "aquilo que conduz à felicidade geral". Considerado em si mesmo, este fato não envolve necessariamente a falácia naturalística de que vimos falando. Efetivamente, a palavra "correto" *(right)* muito comumente é atribuída a ações que levam ao atingimento daquilo que é bom, ou seja, coisas que são consideradas como *meios* para conseguir o ideal e não como objetivos em si mesmas. Este emprego do termo "correto", designando aquilo que é bom como meio — não importando se também é bom como objetivo —, é realmente o emprego ao qual limitarei a palavra.

Se Bentham tivesse empregado o termo "correto" nesta acepção, poderia ser perfeitamente natural e coerente para ele *definir* "correto" como "aquilo que conduz à felicidade geral", *desde que* (notando-se bem esta condição) já tivesse demonstrado, ou estabelecido como axioma, que a felicidade geral é *o* bem, ou, o que é equivalente, que somente a felicidade geral é boa. Com efeito, no caso em que já tivesse definido *o* bem como sendo a felicidade geral — uma posição perfeitamente compaginável, como já vimos, com a afirmação de que "bom" é indefinível — e, desde que "correto" devesse ser definido como "aquilo que conduz a *o* bem", na realidade *significaria* "o que conduz à felicidade geral".

Entretanto, este caminho de evadir-se da acusação de ter cometido a falácia naturalística foi fechado pelo próprio Bentham. Pois o seu princípio fundamental é, conforme vimos, que a felicidade máxima de todos os interessados constitui o *objetivo verdadeiro* e adequado da ação humana. Por isso aplica o termo "correto" *(right)* ao fim ou objetivo como tal, e não somente aos meios que conduzem a ele; ora, sendo assim, correto já não pode ser definido como "aquilo que conduz à felicidade geral" sem implicar a falácia naturalística. Com efeito, agora é evidente que a definição de correto, como sendo aquilo que conduz à felicidade geral pode ser por ele usada para provar o princípio fundamental de que a felicidade geral constitui o verdadeiro objetivo, ao invés de ser ela mesma derivada desse princípio.

Se, por definição, correto significa aquilo que conduz à felicidade geral, neste caso é óbvio que a felicidade geral constitui o objetivo verdadeiro. Não é necessário agora primeiro demonstrar ou afirmar que a felicidade geral é o objetivo verdadeiro, antes que correto seja definido como sendo aquilo que conduz à felicidade geral — um procedimento perfeitamente válido; ao contrário, porém, a defi-

nição de correto como sendo aquilo que conduz à felicidade geral demonstra que a felicidade geral é o objetivo verdadeiro — um procedimeno absolutamente inválido, visto que neste caso a afirmação de que "a felicidade geral constitui o verdadeiro objetivo da ação humana" não é em absoluto um princípio ético, mas, conforme vimos, uma proposição sobre o significado das palavras, ou então uma proposição acerca da natureza da felicidade geral, e não acerca do fato de a felicidade geral ser ou não correta ou boa.

Todavia, não desejaria que fosse mal interpretada a importância que atribuo a esta falácia. A descoberta desta falácia não contradiz a tese de Bentham de que a felicidade máxima constitui o fim adequado da ação humana se isto for entendido como uma proposição ética, como o autor indubitavelmente entendeu.

O mencionado princípio pode ser verdadeiro, não obstante isto, sendo que nos capítulos subseqüentes examinaremos concretamente se o é ou não. É possível que Bentham o tivesse mantido — como acontece com o Prof. Sidgwick — mesmo que a falácia lhe tivesse sido mostrada. O que sustento é que as *razões* que Bentham aduz para as suas proposições éticas são falaciosas, na medida em que consistem em uma definição do conceito de "correto".

O que me parece é que Bentham não percebeu que as razões por ele aduzidas eram falaciosas; parece-me outrossim que, se houvesse percebido o fato, teria ido à procura de outras razões para justificar o seu Utilitarismo. Mantenho igualmente que, se Bentham houvesse ido à procura de outras razões, é *possível* que não encontrasse nenhuma que o satisfizesse. Neste caso teria ele modificado todo o seu sistema — uma conseqüência da mais alta importância.

Sem dúvida é também possível que tivesse acreditado que outras razões seriam satisfatórias, e neste caso o seu sistema ético teria permanecido de pé nos seus resultados mais essenciais. Todavia, mesmo nesta última hipótese, o fato de haver ele empregado a falácia constituiria uma objeção séria a sua qualificação de filósofo ético. Com efeito, compete à Ética, insisto sobre o fato, não somente obter resultados verdadeiros, mas também encontrar razões válidas que os justifiquem e fundamentem. O objeto direto da Ética é o conhecimento e não a prática: e todo aquele que emprega a falácia naturalística, certamente não cumpriu a sua missão primordial, por mais corretos que sejam os seus princípios de ordem prática.

Minhas objeções ao Naturalismo são, por conseguinte, em primeiro lugar que não apresenta razão alguma, muito menos razões válidas, para nenhum princípio ético; já sob este prisma o Naturalismo deixa de atender às exigências da Ética como investigação científica.

Em segundo lugar, mantenho que, embora não apresente as razões de nenhum princípio ético, constitui a *causa* da aceitação de princípios falsos — engana o espírito, levando-o a aceitar princípios éticos que são falsos, e sob este prisma o sistema contraria a todos os objetivos da Ética.

É fácil constatar que, se começarmos definindo a boa conduta como sendo aquela que conduz à felicidade geral, neste caso, sabendo que a conduta correta é universalmente considerada como sendo a que conduz ao bem, facilmente chegamos ao resultado de que o bem é a felicidade geral.

Ao contrário, se uma vez reconhecermos que devemos começar a nossa Ética sem uma definição, estaremos muito mais aparelhados e aptos a precaver-nos e examinar atentamente, antes de adotar qualquer princípio ético; e quanto mais nos precavermos e examinarmos as coisas com atenção, tanto menor será a probabilidade de que adotemos um princípio falso.

A isto poderá alguém retrucar: pois bem, assim sendo tomaremos a máxima cautela antes de assentarmos a nossa definição, e por conseguinte teremos o máximo de probabilidade de acertar.

Procurarei mostrar que tal não acontece. Se começarmos com a convicção de que é possível encontrar uma definição para o conceito de "bom", partimos da convicção de que bom não pode *significar* outra coisa senão uma propriedade das coisas, e o nosso único interesse será descobrir qual seja esta propriedade.

Ao contrário, se reconhecermos que, no que concerne à significação de "bom", toda e qualquer coisa pode ser boa, partiremos já desde o início com um espírito muito mais aberto.

Além disso, abstraindo-se do fato de que, quando acreditamos possuir uma definição, não podemos defender logicamente os nossos princípios éticos de qualquer maneira, estaremos muito menos aptos para defendê-los bem, mesmo que de forma ilógica. Com efeito, começaremos com a convicção de que "bom" deve significar isto ou aquilo, e conseqüentemente estaremos inclinados ou a interpretar mal os argumentos dos nossos oponentes ou a cortar-lhes a palavra com esta resposta: "Isto não é questão que se possa discutir, pois o próprio sentido da palavra resolve o problema. A ninguém é lícito pensar de outra forma, a não ser que esteja incorrendo em confusão".

15. Por conseguinte, a nossa primeira conclusão no que concerne ao objeto da Ética é que existe um objeto de pensamento (idéia) que é simples, indefinível, não suscetível de análise, com referência ao qual deve ser definido o objeto da Ética. Que nome daremos a este objeto singular é indiferente, desde que reconheçamos claramente o que é, e o fato de que difere de outros objetos.

Os termos que comumente são considerados como sendo os sinais de julgamento éticos, referem-se todos a este objeto simples, indefinível e não suscetível de análise; ainda mais, constituem expressões de julgamento éticos somente em virtude do fato de a ele se referirem.

Os juízos de ordem ética podem referir-se ao mencionado objeto simples e indefinível de duas maneiras distintas, que é muito importante distinguir, se quisermos possuir uma definição completa do âmbito dos julgamentos éticos.

Antes de demonstrar que existe uma noção indefinível nas noções éticas, afirmei, (§4) que é necessário à Ética enumerar todos os verdadeiros julgamentos universais, afirmando que esta ou aquela coisa é boa, onde quer que ocorra. Entretanto, se bem que todos esses julgamentos se refiram àquela noção singular que denominei "bom", nem todos se referem a ela da mesma forma. Podem eles ou afirmar que esta propriedade singular sempre inere à coisa em que estão, ou podem afirmar somente que a coisa em questão constitui uma *causa ou condição*

necessária para a existência de outras coisas às quais esta propriedade singular inere.

A natureza dessas duas espécies de julgamento éticos universais é extremamente diferente, sendo que uma grande parte das dificuldades que se costumam encontrar geralmente na investigação ética, é devida ao fato de que não se costuma diferenciá-las claramente. A diferença existente entre elas foi na realidade expressa, na linguagem ordinária, pelo contraste entre os termos "bom como meio" e "bom em si mesmo", "valor como meio" e "valor intrínseco". Entretanto, tais expressões somente se aplicam adequada e corretamente nos exemplos mais evidentes; isto parece dever-se ao fato de que a distinção entre as concepções que designam, não tem constituído objeto específico de investigação. Ora, esta distinção pode ser brevemente explanada como segue.

16. Toda vez que julgamos que uma coisa é "boa no sentido de meio", estamos emitindo um julgamento com respeito às suas relações causais: julgamos que terá uma determinada espécie de efeito, *e também* que o referido efeito será bom em si mesmo. Contudo, encontrar julgamentos causais que sejam universalmente verdadeiros constitui matéria extremamente difícil. A data tardia em que a maioria das ciências físicas se tornaram ciências exatas, e o número relativamente pequeno das leis que as ciências conseguiram estabelecer, mesmo hoje em dia, constituem prova suficiente dessa dificuldade.

Portanto, no que concerne a quais sejam os objetos mais freqüentes dos julgamentos éticos, isto é, as ações, é patente que não podemos estar satisfeitos com o fato de que alguns dos nossos julgamentos universais causais sejam verdadeiros, mesmo no sentido em que o são as leis científicas. Não podemos nem sequer descobrir leis hipotéticas do estilo de "exatamente esta ação produzirá sempre, nestas determinadas circunstâncias, exatamente este ou aquele efeito".

Para um julgamento ético correto em relação aos efeitos de certas ações exigimos mais do que isto, sob dois aspectos:

(1) Exigimos saber que uma determinada ação produzirá um certo efeito, *em quaisquer circunstâncias que venha a ocorrer.* Ora, isto é certamente impossível. É certo que em circunstâncias diferentes a mesma ação pode produzir efeitos que são nitidamente diferentes sob todos os pontos de vista dos quais depende o valor dos efeitos. Conseqüentemente, jamais podemos estar autorizados a fazer mais do que uma *generalização,* ou seja, a formular uma proposição deste teor: "Este resultado *geralmente* segue esta espécie de ação"; e mesmo esta generalização somente será verdadeira, se forem geralmente idênticas as circunstâncias nas quais a ação ocorre.

Na realidade isto acontece, em grande parte, dentro de qualquer idade e estado particular da sociedade. Quando, porém, consideramos outras idades, em muitos casos das mais importantes, as circunstâncias normais de uma determinada espécie de ação serão de tal modo diferentes, que a generalização que é verdadeira para um, não será verdadeira para outro. Por conseguinte, com respeito aos julgamentos éticos que afirmam que uma certa espécie de ação é boa como meio para atingir um certo tipo de efeito, nenhum deles será *universalmente* verdadeiro; e

muitos, embora sejam *geralmente* verdadeiros em um determinado período, serão geralmente falsos em outros.

(2) Entretanto, exigimos saber não somente que *um* bom efeito será produzido, mas que, dentre todos os eventos subseqüentes afetados pela ação em pauta, o salto do que é bom será maior do que se houvesse sido executada qualquer outra possível ação. Em outros termos, julgar que uma ação é geralmente um meio para o que é bom equivale a julgar não somente que geralmente faz *algum* bem, mas que geralmente produz o máximo bem que as circunstâncias admitem.

Sob este aspecto, os julgamentos éticos acerca dos efeitos da ação envolvem uma dificuldade e uma complexidade muito maiores do que as envolvidas no estabelecimento de leis científicas. No caso dessas últimas precisamos tão-somente considerar um único efeito, ao passo que no caso das primeiras é essencial considerar não somente este, senão também os efeitos desse efeito, e assim por diante, até onde a nossa vista possa alcançar no futuro. Pois é evidente que a nossa vista nunca pode enxergar tão longe que possa estar certa de que alguma ação possa produzir os melhores efeitos possíveis. Devemos dar-nos por satisfeitos se o maior saldo possível de bem parece ser produzido dentro de um período limitado. Todavia, é importante notar que a série completa de efeitos dentro de um período consideravelmente longo é realmente tomado em consideração nos nossos julgamentos comuns de que uma ação é boa como meio, e que, por conseqüência, esta complexidade adicional, que faz com que seja muito mais difícil estabelecer generalizações da ordem ética do que estabelecer leis científicas, é uma que está envolvida nas discussões éticas atuais, e reveste importância para a prática. As regras mais comuns da conduta envolvem considerações tais como o balanço da má saúde futura em compensação de ganhos imediatos; e mesmo que jamais sejamos capazes de saber com certeza como assegurar a maior soma total possível de bem, pelo menos procuramos assegurar a nós mesmos que os prováveis males futuros não serão maiores do que o bem imediato.

17. Existem, por conseguinte, julgamentos que afirmam que certos tipos de coisas têm bons efeitos; e tais julgamentos, pelas razões já indicadas, têm as seguintes importantes características:

(1) não apresentam probabilidade de serem verdadeiros, se afirmarem que o tipo de coisa em questão *sempre* tem bons efeitos; e

(2) mesmo que afirmem que *geralmente* a coisa tem bons efeitos, muitos deles somente serão verdadeiros em relação a certos períodos da história do mundo.

Por outro lado, existem julgamentos que afirmam que certos tipos de coisas são boas em si mesmas; estes diferem dos últimos pelo fato de que, se forem verdadeiros, são-no todos eles universalmente. Em conseqüência, é extremamente importante distinguir estas duas espécies de julgamentos possíveis. Ambos podem ser expressos na mesma linguagem; em ambos os casos costumamos dizer que "esta ou aquela coisa é boa". Todavia, em um caso o termo "bom" significará "bom como meio", ou seja, que a coisa constitui um meio para o atingimento do que é bom, isto é, terá bons efeitos, ao passo que no outro caso significará "bom como objetivo" — estaremos julgando que a coisa em si mesma tem a proprie-

dade que, no primeiro caso, afirmamos apenas pertencer ou caber aos seus efeitos.

É evidente que estamos face a afirmações muito diferentes que se pode fazer a respeito de uma coisa; é evidente também que podemos fazer uma das duas afirmações ou as duas, e que podemos fazê-las ambas de maneira verdadeira ou falsa, e que podemos fazê-las acerca de qualquer coisa; é certo também que, a menos que tenhamos clareza sobre qual das duas afirmações tencionamos fazer, teremos muito pouca probabilidade de decidir corretamente se a nossa asserção é verdadeira ou falsa.

É precisamente esta clareza quanto à significação da questão colocada que até hoje tem faltado quase inteiramente na investigação ética. A Ética sempre se tem interessado prevalentemente pela investigação de uma classe limitada de ações. Quanto a estas, podemos perguntar *duas* coisas: até que ponto são boas em si mesmas, e até que ponto tendem geralmente a produzir bons resultados? E os argumentos aduzidos na discussão ética têm sempre sido das duas classes, ou seja, são tais que provariam que a conduta em questão é boa em si mesma, e tais que demonstrariam que é boa como meio.

Ora, justamente esses dois fatos fundamentais geralmente têm escapado à observação dos filósofos éticos, a saber, que estas duas são as únicas questões que uma discussão ética deve resolver, e que resolver uma dessas duas questões *não* é a mesma coisa que resolver a outra.

As questões éticas são geralmente formuladas de uma forma ambígua. Pergunta-se: "Qual é o dever de uma pessoa nestas circunstâncias?" "É correto agir desta forma?", ou "que deveríamos visar assegurar?" Ora, todas essas perguntas são passíveis de ulterior análise, sendo que uma resposta correta a qualquer uma delas envolve tanto julgamentos acerca do que é bom em si mesmo como julgamentos causais. Isto é afirmado implicitamente mesmo por aqueles que sustentam que temos um julgamento direto e imediato sobre direitos e deveres absolutos. Tal julgamento só pode significar que o curso da ação em pauta é *a* melhor coisa que se possa fazer; que, em assim agindo, todo bem que *pode* ser assegurado terá sido de fato assegurado.

Ora, não nos interessa a questão se tal julgamento jamais será verdadeiro. A questão é esta: Que implica o julgamento, se for verdadeiro? E a única resposta possível é que, pouco importando se é verdadeiro ou falso, implica tanto uma proposição quanto ao grau de bondade ou excelência da ação em pauta, em comparação com outras coisas, como uma série de proposições causais. Com efeito, não se pode negar que a ação terá conseqüências; e negar que as conseqüências são de importância, equivale a emitir um julgamento acerca do seu valor intrínseco, em comparação com a própria ação.

Ao afirmarmos que a ação é *a* melhor coisa que possamos fazer, afirmamos que ela, juntamente com as suas conseqüências, apresenta maior soma de valor intrínseco do que qualquer alternativa possível. E esta condição pode verificar-se por um dos três casos a seguir enumerados:

(a) se a própria ação tiver um valor intrínseco superior a qualquer outra

alternativa, ao passo que tanto as suas conseqüências como as das alternativas são absolutamente destituídas tanto de mérito intrínseco como de demérito intrínseco; ou

(b) se, embora as suas conseqüências sejam intrinsecamente más, a soma do valor intrínseco for maior do que a soma que seria produzida por qualquer das alternativas; ou

(c) se, sendo as suas conseqüências intrinsecamente boas, o grau de valor que lhes cabe for maior do que o de qualquer série de alternativas.

Em resumo: afirmar que uma certa linha de conduta é, em um certo momento, absolutamente correta ou obrigatória, equivale obviamente a afirmar que existirá no mundo mais bem ou menos mal se esta linha de conduta for seguida do que se não o for. Ora, isto implica um julgamento acerca do valor tanto das suas próprias conseqüências como das de qualquer alternativa possível. E a afirmação de que uma ação terá estas e aquelas conseqüências, envolve uma série de julgamentos causais.

De maneira análoga, ao respondermos à questão "que é que devemos visar ao assegurarmos?", formulamos implicitamente juízos causais, porém de uma forma algo diversa.

Estamos sujeitos a esquecer, pelo fato de ser tão óbvio, que tal pergunta jamais pode ser respondida corretamente, a não ser mencionando algo que *possa* ser assegurado. Nem tudo pode ser assegurado; e, mesmo que julguemos que nada daquilo que não pode ser obtido seria de valor igual àquilo que pode, a possibilidade deste último, bem como seu valor, é essencial para o fato de ser um fim ou objetivo adequado da ação. Em conseqüência, nem os nossos julgamentos sobre que ações devemos executar, nem mesmo os nossos julgamentos quanto aos objetivos que devem produzir, constituem meros julgamentos acerca do valor intrínseco.

No que concerne aos primeiros, uma ação que é absolutamente obrigatória *pode* não ter nenhum valor intrínseco; dizer que uma ação é virtude pode significar simplesmente que causa os melhores efeitos possíveis. Com respeito às últimas, estes resultados melhores possíveis que justificam a nossa ação podem, em todo caso, ter apenas tanto valor intrínseco quanto as leis da natureza nos permitem assegurar, *podendo,* por sua vez, também eles não ter valor intrínseco algum, podendo ser apenas um meio para se atingir, em um futuro longínquo, algo que tem tal valor.

Por conseguinte, toda vez que perguntarmos "que devemos fazer?" ou "que devemos procurar ser?", estamos formulando questões que envolvem uma resposta correta a duas outras perguntas, completamente diferentes especificamente uma da outra. Devemos saber tanto que grau de valor intrínseco têm coisas diferentes, *como* de que maneira se pode obter essas coisas diferentes.

Ora, a grande maioria das questões discutidas na Ética — na realidade, *todas* as questões práticas — envolvem este duplo conhecimento, e no entanto têm sido discutidas sem distinguir claramente as duas questões envolvidas. Gran-

de parte das profundas divergências reinantes na Ética deve ser atribuída a este defeito de análise.

Usando-se concepções que envolvem tanto a idéia do valor intrínseco como a da relação causal, como se somente envolvessem a do valor intrínseco, aconteceu que se tornassem mais ou menos universais dois erros. Ou se supõe que não tem valor intrínseco nada que não seja possível, ou se supõe que aquilo que é necessário deve ter valor intrínseco. Daí que não foi tratada adequadamente a questão de primordial interesse para a Ética, ou seja, a determinação do que tem valor intrínseco, e em que graus. Por outra parte, também se tem negligenciado uma discussão fundamental e *sólida* sobre os meios, devido a uma obscura percepção de que tal discussão seria absolutamente irrelevante para o problema dos valores intrínsecos.

Entretanto, como quer que seja, e por mais que algum leitor possa estar firmemente convencido de que algum dos sistemas contraditórios que ocupam a arena tenha dado uma resposta correta ao problema de saber o que possui valor intrínseco ou à questão sobre o que devemos fazer, ou a ambos os problemas, no mínimo se deverá admitir que as questões — o que é o melhor em si mesmo, e o que produzirá os melhores efeitos possíveis — são profundamente distintas; dever-se-á admitir que ambas pertencem ao objeto da Ética, da mesma forma como é imperioso reconhecer que, quanto mais nitidamente se distinguirem questões diversas, tanto maior chance teremos de encontrar uma resposta correta para ambos os problemas.

18. Resta ainda um ponto, que não deve ser omitido ao tentarmos uma descrição completa do tipo de questões que cabe à Ética responder.

A divisão principal dessas questões é dupla, segundo acabo de dizer: quais são as coisas que são boas em si mesmas, e com que outras coisas estas últimas se relacionam como efeitos.

O primeiro desses problemas — o qual é a questão ética primordial e é pressuposto pelo segundo — inclui uma comparação correta entre as várias coisas que possuem valor intrínseco, se é que destas existem muitas, com respeito ao grau de valor que possuem; tal comparação envolve uma dificuldade de princípio, a qual muito contribuiu para a confusão entre o valor intrínseco e a simples "bondade como um meio".

Já se salientou que uma das diferenças existentes entre um julgamento que afirma que uma coisa é boa em si mesma, e um julgamento que afirma que é um meio para o bem, consiste no fato de que o primeiro se for verdadeiro com respeito a um exemplo da coisa em questão, é necessariamente verdadeiro em relação a todas, ao passo que uma coisa que tem bons efeitos em algumas circunstâncias, pode ter efeitos maus em circunstâncias diferentes.

Certamente é verdade que todos os julgamentos acerca do valor intrínseco são neste sentido universais, porém o princípio que agora enunciarei pode facilmente dar a impressão de que não sejam tais, mas se assemelham ao julgamento sobre os meios no fato de serem apenas gerais. Existe um grande número de coisas diferentes, cada uma das quais tem valor intrínseco; existem também muitíssimas

que são positivamente más; e existe uma classe ainda maior de coisas que se apresentam indiferentes. Entretanto, uma coisa que pertence a qualquer uma dessas três classes pode ocorrer como parte de um todo, o qual inclui entre as suas demais partes outras coisas pertencentes tanto à mesma como às outras duas classes; e esses todos, ou conjuntos, como tais, também podem ter valor intrínseco.

O paradoxo, para o qual é necessário chamar a atenção, é que *o valor de um tal todo não tem proporção regular com a soma dos valores das suas partes.*

É certo que uma outra coisa boa pode existir em uma tal relação para com uma outra coisa boa, que o valor do todo assim formado seja imensamente maior do que a soma dos valores das duas coisas boas. É certo que o todo formado de uma coisa boa e de uma coisa indiferente pode ter um valor imensamente maior do que o valor possuído pela própria coisa boa. É certo que duas coisas más, ou uma coisa má e uma indiferente, podem constituir um todo muito pior do que a soma de maldade contida nas suas partes. E parece que coisas indiferentes também podem ser os únicos constituintes de um todo que tem grande valor, positivo ou negativo. Se a adição de uma coisa má a um todo bom pode aumentar o valor positivo do todo, ou se a adição de uma coisa má a outra má pode produzir um todo que tenha valor positivo, isto é mais duvidoso; todavia, isto é no mínimo possível, e esta possibilidade deve ser levada em consideração nas nossas investigações éticas.

Como quer que resolvamos questões de ordem particular, o princípio como tal é claro. *Não se deve supor que o valor de um todo seja o mesmo que a soma dos valores das suas partes.*

Um único exemplo será suficiente para ilustrar o tipo de relação aqui existente.

Parece ser verdadeiro que o estar consciente de um objeto belo constitui uma coisa de grande valor intrínseco, ao passo que o mesmo objeto, se ninguém tiver consciência dele, tem certamente pouco valor, comparativamente, e via de regra se considera que não tem valor algum. Ora, a consciência de um objeto belo constitui indubitavelmente um todo de certo tipo, no qual podemos distinguir como partes o objeto, de uma parte, e o estar consciente de outra.

Ora, este último fator ocorre como parte de um todo diferente, toda vez que estivermos conscientes de alguma coisa; e parece que alguns desses todos ou conjuntos têm em todo caso muito pouco valor, podendo ser até indiferentes ou positivamente maus. Entretanto, não podemos sempre atribuir a exigüidade do seu valor a algum demérito positivo no objeto que os diferencia da consciência da sua beleza; o objeto em si mesmo pode aproximar-se o mais possível da neutralidade absoluta.

Por conseguinte, uma vez que a mera consciência nem sempre confere grande valor ao todo do qual forma parte, mesmo que o seu objeto possa não ter grande demérito, não podemos atribuir a grande superioridade da consciência de uma coisa bela em relação à própria coisa bela à mera adição do valor da consciência ao valor da coisa bela. Qualquer que possa ser o valor intrínseco da consciência, não confere ela ao todo de que constitui parte um valor proporcional à soma do

seu valor e do seu objeto. Se assim é, temos aqui um exemplo de um todo que possui um valor intrínseco diferente da soma dos valores das suas partes; que na realidade assim seja ou não, este exemplo ilustra o que se quer dizer com tal diferença.

19. Existem, por conseguinte, todos ou conjuntos que possuem a propriedade de que o seu valor é diferente da soma dos valores das suas partes; e as relações que subsistem entre tais partes e o todo que integram até agora não foram distintamente reconhecidas nem receberam denominação adequada.

Dois pontos são dignos de especial atenção.

(1) É evidente que a existência de tais partes constitui uma condição necessária para a existência daquele bem que é constituído pelo todo. E exatamente a mesma linguagem expressará também a relação existente entre um meio e a coisa boa que constitui seu efeito.

E todavia existe uma diferença muito importante entre os dois casos, diferença constituída pelo fato de que a parte, ao contrário do meio, é uma parte da coisa boa para cuja existência a sua existência constitui uma condição necessária. A necessidade pela qual, se o bem em questão existir, o meio para obtê-lo deve existir, é meramente uma necessidade natural ou causal. Se as leis da natureza fossem diferentes, poderia existir exatamente o mesmo bem, embora o que agora é uma condição necessária da sua existência não existisse. A existência do meio não tem valor intrínseco algum, e a sua aniquilação deixaria inteiramente intato o valor daquilo que agora é necessário para assegurá-lo.

Ao contrário, no caso de uma parte de um todo do tipo que estamos considerando não acontece a mesma coisa. Neste caso o bem em questão não pode existir, a menos que a parte também exista. A necessidade que liga os dois é totalmente independente da lei natural. O que se afirma ter valor intrínseco é a existência do todo; e a existência do todo inclui a existência da sua parte.

Suponhamos que a parte seja eliminada; neste caso, o que permanece *não* é mais o que se afirma ter valor intrínseco; ao contrário, se supusermos que um meio é eliminado, o que permanece é precisamente o que *foi* afirmado ter valor intrínseco.

E todavia (2) a própria existência da parte pode, *em si mesma,* não possuir mais valor intrínseco do que o valor do meio. É este fato que constitui o paradoxo das relações que estamos discutindo.

Acabamos de dizer que o que tem valor intrínseco é a existência do todo, e que isto inclui a existência da parte; daqui pareceria natural deduzir que a existência da parte possui valor intrínseco.

Entretanto, esta dedução seria tão falsa como se concluíssemos que, pelo fato de o número de duas pedras ser dois, cada uma das pedras também é dois. A parte de um todo valioso conserva exatamente o mesmo valor, tanto sendo uma parte daquele todo como não o sendo. Se tinha valor em outras circunstâncias, o seu valor não será maior quando for parte de um todo muito mais valioso; e se não tinha nenhum valor por si mesma, continuará a não ter valor algum, por maior que seja o valor do todo do qual constitui atualmente parte.

Conseqüentemente, não temos o direito de afirmar que uma e mesma coisa é intrinsecamente boa em certas circunstâncias, e em outras circunstâncias não o é, como temos, sim, o direito de afirmar que um meio por vezes produz bons resultados, por vezes não os produz.

E todavia, temos o pleno direito de afirmar que é muito mais desejável que uma coisa exista em certas circunstâncias do que em outras, isto é, quando outras coisas existirem em tais relações para com ela, que formam um todo mais valioso. *Esta coisa* não terá maior valor intrínseco nestas condições do que em outras; *esta coisa* nem sequer será necessariamente um meio para a existência de coisas possuidoras de maior valor intrínseco; todavia será, como meio, uma condição necessária para a existência daquilo que *tem* maior valor intrínseco, embora, ao contrário de um meio, ela mesma forme parte deste todo existente e mais valioso.

20. Afirmei que a relação especial existente entre a parte e o todo — relação que venho tentando definir — não recebeu ainda designação específica. E todavia, seria útil que a tivesse. Existe uma designação, que lhe poderia ser adequada, caso pudesse ser separada do seu uso atual e infeliz.

Os filósofos, especialmente os que professam ter-se grandemente beneficiado de Hegel, ultimamente têm feito muito uso dos termos "todo orgânico", "unidade orgânica", "relação orgânica".

A razão pela qual esses termos bem poderiam ser apropriados para o emprego acima sugerido, está no fato de que a relação peculiar das partes com o todo — relação que acima definimos — constitui uma das propriedades que distingue os todos ou conjuntos aos quais são atualmente aplicados com a maior freqüência. E a razão pela qual é desejável que tais termos sejam separados do seu presente emprego é o fato de que, conforme são atualmente utilizados, não possuem um sentido distinto, senão que pelo contrário implicam e difundem erros de confusão.

Ao dizer-se que uma coisa constitui um "todo orgânico", em geral se afirma implicitamente que as partes do referido todo se relacionam umas com as outras e com o todo, da mesma forma como o meio se relaciona com o objetivo ou fim; implicitamente tal afirmação faz também supor que as partes têm uma propriedade que se pode descrever numa proposição deste tipo: "não tem significação ou sentido fora do todo"; finalmente, tal todo é também tratado como se tivesse a propriedade à qual precisamente estou propondo reservar estritamente a designação.

Contudo, os que empregam o termo geralmente não apresentam indicação alguma sobre o modo como, em seu entender, essas três propriedades se relacionam entre si. Via de regra, parece supor-se que são idênticas; no mínimo, supõe-se que estão necessária e indissoluvelmente ligadas uma à outra.

Que as três propriedades não são idênticas, já procurei demonstrá-lo; com efeito, supor a sua identidade equivaleria a negligenciar as próprias diferenças que apontamos no parágrafo anterior. O emprego usual bem poderia ser abandonado, simplesmente porque estimula a inobservância dessas distinções.

Entretanto, há uma razão ainda mais cogente para abandonar o referido uso:

é o fato de que, longe de estarem as três mencionadas propriedades necessariamente vinculadas entre si, a segunda é uma propriedade que não pode caber a coisa alguma, por ser um conceito contraditório, ao passo que a primeira, se insistirmos no seu sentido mais importante, se aplica a muitos casos aos quais não temos motivo algum para pensar que a terceira também se aplique, sendo que, além disso, a terceira certamente se aplica a muitas coisas às quais a primeira não se aplica.

21. Essas relações entre as três propriedades que acabamos de distinguir, podem ser ilustradas recorrendo a um todo do tipo daquele do qual foi derivado o termo "orgânico", ou seja, o corpo humano: um todo que constitui um organismo na acepção científica da palavra.

(1) Existe entre muitas partes do nosso corpo (embora não entre todas elas) uma relação que se nos tem tornado familiar através da fábula sobre o estômago e os membros, fábula esta atribuída a Menênio Agripa.

Podemos encontrar no estômago partes tais, que a existência contínua de uma delas constitui uma condição necessária para a existência contínua da outra, sendo que a existência contínua desta última constitui uma condição necessária para a existência da primeira.

Isto equivale, nem mais nem menos, a dizer que no corpo temos exemplos de duas coisas, ambos durando algum tempo, coisas que apresentam relação de dependência causal mútua uma da outra — uma relação de "reciprocidade".

Freqüentemente não se tenciona afirmar mais do que isto ao dizer-se que as partes do corpo formam uma "unidade orgânica" ou afirmar-se que se relacionam uma com a outra como meios e fins. Certamente estamos aqui perante uma característica notável dos seres viventes.

Todavia, seríamos extremamente precipitados se afirmássemos que esta relação de dependência causal recíproca só se encontra nos seres viventes e, por conseguinte, seria suficiente para definir a sua peculiaridade.

É óbvio que de duas coisas que apresentam esta relação de dependência mútua, pode ocorrer que nenhuma delas tenha valor intrínseco, assim como pode acontecer que uma o tenha e a outra não. Tais coisas não constituem necessariamente "fins", uma em relação a outra, e isto em sentido algum, a não ser naquele em que o termo "fim" significa "efeito". Além disso, é patente que nesta acepção o todo não pode ser fim em relação a qualquer uma das suas partes.

Tendemos a falar de "o todo" em contraposição a uma das suas partes, quando na realidade entendemos apenas o *resto das* suas partes. Falando-se em sentido rigoroso, porém, o todo deve englobar todas as suas partes, sendo que nenhuma das partes pode constituir causa do todo, visto não poder ser causa de si mesma. Evidencia-se, portanto, que esta relação de mútua dependência causal nada implica com respeito ao valor de qualquer uma das coisas que se caracterizam por tal relação; sendo igualmente óbvio que, mesmo que ocorra o caso de ambas as coisas terem valor, esta relação entre elas constitui uma relação que não pode subsistir entre a parte e o todo.

Contudo, (2) pode também acontecer que o nosso corpo como um todo tenha um valor superior à soma dos valores encerrados nas suas partes, podendo ser isto o que se tenciona dizer quando se afirma que as partes constituem meios em relação ao todo.

É evidente que, se formularmos a pergunta "por que *devem* as partes ser tais como são?", pode-se responder apropriadamente com esta afirmação: "Porque o todo que as referidas partes constituem tem tanto valor".

Todavia, é igualmente óbvio que a relação que assim afirmamos existir entre parte e todo, é inteiramente diferente daquela que afirmamos existir entre uma parte e a outra quando dizemos "esta parte existe pelo motivo de que aquela outra não pode existir sem ela". Neste último caso, afirmamos que as duas partes apresentam conexão causal, ao passo que no primeiro a parte e o todo não podem estar vinculados causalmente, sendo que a relação que afirmamos existir entre eles pode existir mesmo na hipótese de as partes não estarem vinculadas por relação causal.

Nem todas as partes de um quadro têm a mesma relação de dependência causal mútua que apresentam certas partes do corpo, e não obstante isto a existência daquelas partes que não apresentam tal relação pode ser absolutamente essencial para o valor do todo. As duas relações são totalmente distintas quanto à espécie, sendo que não podemos deduzir a existência de uma a partir da existência da outra. Por conseguinte, de nada serve incluir ambas sob o mesmo termo; e se podemos dizer que um todo é orgânico pelo fato de as suas partes constituírem, neste sentido, "meios" em relação ao todo, *não* devemos afirmar que o todo é orgânico pelo fato de as suas partes serem causalmente dependentes uma da outra.

22. (3) Finalmente, a acepção mais comum que se tem dado ultimamente ao termo "todo orgânico" é aquela em que se afirma que as partes de um tal todo possuem uma propriedade que as partes de nenhum todo podem possuir.

Neste sentido, supõe-se que, assim como o todo não seria o que é a não ser em virtude da existência das partes, da mesma forma as partes não seriam o que são a não ser em virtude da existência do todo; e isto se entende não somente no sentido de que nenhuma parte individual poderia existir a não ser que existam também as outras — tal é o caso quando entre as partes existe a relação (1)—, mas também no sentido de que a parte não é um objeto distinto de pensamento; que o todo, do qual ela constitui parte, é por sua vez uma parte dela.

Basta um mínimo de reflexão para compreender que tal suposição é contraditória. Com efeito, podemos admitir que, quando uma determinada coisa particular constitui parte de um todo, possui um predicado que de outra forma não possuiria, isto é, a propriedade de ser parte de um todo. Todavia, o que não se pode admitir é que esta propriedade ou predicado altere a natureza da coisa que possui tal predicado, ou entre na sua definição. Quando pensamos na parte *em si mesma,* entendemos precisamente *aquela da qual* afirmamos, neste caso, *possuir* o predicado de ser parte de todo, sendo que a mera asserção de que *ela* constitui parte do todo implica que ela mesma deve ser distinta daquilo que dela afirmamos.

De outra forma estaremos nos contradizendo, visto afirmarmos que, não *ela,* mas alguma outra coisa, ou seja, ela juntamente com aquilo que dela predicamos, tem o predicado que lhe atribuímos.

Em resumo, é evidente que nenhuma parte contém analiticamente o todo ao qual pertence, nem quaisquer outras partes do referido todo. A relação da parte com o todo *não* é a mesma que existe entre o todo e as partes; e a própria definição deste último é que ele contém analiticamente aquilo que se afirma ser a sua parte.

Não obstante isto, precisamente esta doutrina contraditória constitui a característica principal que revela a influência de Hegel na filosofia moderna, uma influência que pervade mais ou menos toda a filosofia ortodoxa.

Eis o que se afirma implicitamente, via de regra, pelo grito contra a falsificação por abstração: que um todo é sempre uma parte da sua parte. "Se quiseres saber a verdade acerca de uma parte", assim nos dizem, "deves considerar *não* a referida parte, mas outra coisa, isto é, o todo: *nada* é verdade com respeito à parte, mas exclusivamente a respeito do todo."

E todavia, evidentemente, deve ser verdade, no mínimo, que ela é uma parte do todo; é óbvio também que, quando dizemos que é, *não* queremos dizer simplesmente que o todo é uma parte de si mesmo.

Em conseqüência, esta doutrina, a saber, que a parte não pode ter "significação ou significado algum fora do seu todo", deve ser decididamente rejeitada. Implica ela que a afirmação "isto é uma parte daquele todo" tem uma significação; e para que assim seja, tanto o sujeito como o predicado devem ter uma significação distinta.

É fácil mostrar como esta doutrina falsa se originou pela confusão entre as duas relações (1) e (2), que podem realmente ser propriedades dos todos ou conjuntos.

(a) A *existência* de uma parte pode estar vinculada por uma necessidade natural ou causal com a existência da outra parte do seu todo; além disso, aquilo que constitui uma parte de um todo e o que deixou de ser tal parte, ainda que se distingam intrinsecamente uma da outra, podem ser denominadas com um e mesmo nome. Assim, para tomarmos um exemplo característico, se um braço for amputado do corpo humano, continuaremos a denominá-lo braço. Entretanto, um braço, quando é uma parte do todo, indubitavelmente é diferente de um braço morto; daí podermos facilmente ser levados a dizer "o braço que é uma parte do corpo não seria o que na realidade é, se não fosse tal parte", e a pensar que a contradição assim expressa constitui realmente uma característica das coisas. Na realidade, porém, o braço morto nunca foi uma parte do corpo: é ele só *parcialmente* idêntico com o braço vivo. Aquelas partes do braço morto que eram idênticas às partes do braço vivo são exatamente as mesmas, quer pertençam ao corpo, quer não; e nelas temos um exemplo inegável de uma e mesma coisa que uma vez constitui parte do suposto "todo orgânico", e outra vez não constitui parte do referido todo.

Por outro lado, as propriedades que *são* possuídas pelo braço vivo e *não* são possuídas pelo braço morto, não existem neste último em forma modificada,

senão que simplesmente nele não existem *em absoluto*. Em virtude de uma necessidade causal, sua existência depende do fato de terem com as outras partes do todo aquela relação que exprimimos ao dizer que formam parte dele. Todavia, com toda a certeza, *se* jamais constituíram partes do corpo, *seriam* exatamente o que são se constituíssem parte do todo. Que diferem intrinsecamente das propriedades do braço morto e que constituem parte do corpo, são duas proposições analiticamente não relacionadas uma com a outra. Não existe contradição alguma em supor que conservam tais diferenças intrínsecas e contudo não constituem partes do corpo.

Entretanto, (b) quando nos dizem que um braço vivo não tem *sentido* ou *significado* algum fora do corpo ao qual pertence, sugere-se uma falácia diferente. Com efeito, "ter sentido ou significado" tem comumente a acepção de "ter importância", e isto significa "ter valor, ou como um meio ou como um fim".

Ora, é perfeitamente possível que mesmo um braço vivo, independentemente do seu corpo, não tenha valor intrínseco algum, embora o todo do qual constitui uma parte tenha grande valor intrínseco em razão de sua presença. Assim podemos facilmente ser reconduzidos a dizer que, *como* parte do corpo, tem grande valor, ao passo que *por si mesmo* não teria valor algum, com o que se diria que o seu "significado" está todo na relação que tem para com o corpo.

Na realidade, porém, o valor em questão obviamente não pertence de maneira alguma ao *braço*. Ter valor apenas como uma parte é a mesma coisa que não ter valor algum, mas somente por ser uma parte do todo que compreende tal parte.

Contudo, por se negligenciar esta distinção, a afirmação de que a parte tem valor, *como parte*, valor que de outra forma não teria, facilmente leva à suposição de que é também diferente, como parte, do que seria de outra forma; com efeito, é realmente verdade que duas coisas que têm um valor diferente devem também ser diferentes sob outros aspectos.

Por conseguinte, a suposição de que uma e mesma coisa, pelo fato de uma vez ser parte de um todo mais valioso do que outra vez, estimulou a opinião contraditória de que uma e mesma coisa pode ser duas coisas diferentes, e de que somente em uma das suas formas é verdadeiramente o que é.

Por essas razões, onde e quando parecer conveniente, tomarei a liberdade de utilizar o termo "orgânico" numa acepção especial. Utilizá-lo-ei para assinalar o fato de que um todo possui um valor intrínseco diferente, no conjunto, da soma dos valores das suas partes. Usarei o termo para indicar isto, e somente isto. O termo não implicará nenhuma relação causal entre as partes do todo em pauta. Tampouco implicará ele a idéia de que as partes são inconcebíveis a não ser como partes do mencionado todo, ou de que, quando formam parte do referido todo, têm um valor diferente daquele que teriam se não fizessem parte dele.

Compreendida neste sentido especial e perfeitamente definida, a relação de um todo orgânico com as suas partes constitui uma das mais importantes que a Ética tem que reconhecer. Uma parte primordial da ciência ética deve ocupar-se com a comparação dos valores relativos de vários bens, sendo que nesta comparação se cometerão os erros mais grosseiros, ao supor-se que, onde quer que duas

coisas constituam um todo, o valor do mencionado todo é simplesmente a soma dos valores contidos nas duas mencionadas coisas.

Com esta questão referente aos "todos ou conjuntos orgânicos" completamos a enumeração dos problemas que compete à Ética tratar.

23. No presente capítulo procurei demonstrar as conclusões que seguem:

(1) A peculiaridade da Ética não consiste no fato de ela investigar afirmações concernentes à conduta humana, mas no fato de investigar afirmações atinentes àquela propriedade das coisas que é designada com o termo "bom", bem como à propriedade inversa designada pela palavra "mau". Deve a Ética, para estabelecer e demonstrar as suas conclusões, investigar a verdade de *todas* as afirmações deste tipo, *excetuadas* aquelas que afirmam a relação desta propriedade somente com uma existência singular (§§ 1-4).

(2) Esta propriedade, com referência à qual deve ser definido o objeto da Ética, é em si mesma simples e indefinível (§§ 5-14).

(3) Todas as asserções relativas à relação desta propriedade com outras coisas são de duas espécies, e somente de duas, a saber, ou afirmam em que grau as próprias coisas possuem tal propriedade, ou então afirmam relações causais existentes entre outras coisas e aquelas que possuem esta propriedade (§§ 15-17).

(4) Finalmente, ao considerar os diferentes graus em que as próprias coisas possuem esta propriedade, temos que levar em consideração o fato de que um todo deve possuir tal propriedade num grau diferente daquele que se obtém somando os graus em que as suas partes a possuem (§§ 18-22).

Capítulo VI

O ideal

110. O título do presente capítulo é ambíguo.

Quando denominamos "ideal" um estado de coisas, podemos querer dizer três coisas diferentes, que só têm em comum o seguinte: o fato de que em todos os casos tencionamos afirmar, com referência ao estado de coisas em apreço, não somente que é bom em si mesmo, mas que é bom em si mesmo em grau muito mais elevado do que muitas outras coisas.

O primeiro dos três significados do termo "ideal" é

(1) aquele ao qual o termo "o ideal" é mais propriamente confinado; em outras palavras, *o melhor* estado de coisas *que se possa conceber,* o Bem Supremo, o Bem Absoluto.

É neste sentido que uma concepção correta do Céu seria uma concepção do Ideal: com o Ideal designamos um estado de coisas que seria absolutamente perfeito. Ora, este conceito pode ser claramente distinguido de um segundo conceito, a saber:

(2) o conceito do melhor estado de coisas *possível* neste mundo.

Este segundo conceito pode ser identificado com o que se tem imaginado com freqüência na filosofia como "o Bem Humano", ou seja, o fim *último* ao qual deve orientar-se a nossa ação. É nesta acepção que se afirma que as Utopias se denominam Ideais. O autor de uma Utopia pode supor que muitas coisas são possíveis, coisas que na realidade são impossíveis: todavia, supõe ele sempre que algumas coisas, no mínimo *algumas* coisas, se tornam impossíveis por leis naturais, e por conseguinte, a sua construção se diferencia essencialmente de uma construção que pode deixar de levar em consideração *todas* as leis naturais, por maior que seja a certeza que apresentam.

Em todo caso, a pergunta "qual é o melhor estado de coisas que poderíamos *possivelmente* realizar?" é inteiramente distinta dessa outra: "Qual seria o melhor estado de coisas que poderíamos conceber?".

Em terceiro lugar, ao qualificarmos um determinado estado de coisas como "ideal", podemos querer dizer apenas

(3) que tal estado de coisas é bom em si mesmo, em grau elevado.

É óbvio que, antes de pretendermos definir o que seja o Bem Absoluto ou o Bem Humano, devemos investigar que coisas são "ideais" neste terceiro sentido.

O presente capítulo tratará sobretudo do Ideal nesta terceira acepção da palavra. O objeto principal deste capítulo é encontrar uma resposta positiva à questão fundamental da Ética, a saber: "Que coisas constituem bens ou fins em si mesmas?". Para este interrogativo obtivemos até agora apenas uma resposta negativa, isto é, que o prazer certamente não é o *único* bem.

111. Acabo de afirmar que é da resposta correta a esta pergunta que dependem as respostas corretas às duas outras questões, ou seja: "Que é o Bem Absoluto?" e "Que é o Bem Humano?". Antes, pois, de discutirmos a primeira pergunta, pode ser conveniente apontar a relação que a mesma tem com as duas últimas questões.

(1) É perfeitamente possível que o Bem Absoluto seja composto inteiramente de qualidades que nem sequer podemos imaginar. Isto é possível porque, embora certamente conheçamos muitíssimas coisas que são boas-em-si-mesmas, e boas em alto grau, sem embargo, o que é o melhor não necessariamente contém todas as coisas boas que existem. Que assim é, de fato, deduz-se do princípio explicado no capítulo primeiro (§§ 18-22), princípio ao qual propusemos reservar a denominação "princípio das unidades orgânicas".

Este princípio significa que o valor intrínseco de um todo não é idêntico à soma dos valores contidos nas suas partes nem é proporcional a esta soma. Daqui se infere que, embora para obter a maior soma possível de valores nas suas partes, o Ideal deveria necessariamente conter todas as coisas que têm valor intrínseco em qualquer grau, contudo o todo que contivesse todas essas partes poderia não ser tão valioso como algum outro todo, do qual foram omitidos certos bens positivos. Entretanto, se um todo, que não encerra todos os bens positivos, pode todavia ser melhor do que um todo que os possui todos, segue-se ser *possível* que o melhor todo não contenha *nenhum* dos bens positivos com os quais estamos familiarizados.

Em conseqüência, é *possível* que não possamos descobrir o que seja o Ideal. Entretanto, é evidente que, embora não se possa negar tal possibilidade, ninguém pode ter o direito de afirmar que esta possibilidade se realize, ou seja, que o Ideal *seja* algo de inimaginável.

Não podemos emitir julgamentos sobre os valores comparativos das coisas, a menos que as coisas sobre as quais nos pronunciamos estejam diante da nossa mente. Por conseguinte, não nos assiste o direito de afirmar que alguma coisa que não podemos imaginar seria melhor do que alguma das coisas que imaginamos, embora tampouco tenhamos o direito de negar a possibilidade de que tal seja o caso. Conseqüentemente, a nossa busca do Ideal deve ser limitada a uma busca daquele que, dentre todos os conjuntos compostos de elementos a nós conhecidos, parece ser melhor do que todos os restantes. Jamais teremos o direito de afirmar que este todo é a Perfeição, porém temos o direito de afirmar que ele é *melhor* do que qualquer outro que possa ser apresentado como concorrente ou rival.

Entretanto, uma vez que tudo o que possamos, com alguma *razão,* considerar ideal deve ser composto de coisas que nos são conhecidas, é evidente que uma avaliação comparativa dessas deve constituir o nosso principal instrumento para decidir o que é ideal.

O melhor ideal que possamos construir será aquele estado de coisas possuidoras de valor positivo, e que nada contenha de mau ou de indiferente, *desde que* a presença de algum desses bens, ou a ausência de coisas más ou indiferentes diminua o valor do todo. Com efeito, a falha principal de tais tentativas que têm sido feitas para construir, de descrever um Ideal, de descrever o Reino dos Céus, parece consistir no fato de omitirem muitas coisas de valor positivo muito grande, embora seja evidente que esta omissão ou ausência *não* reforça o valor do todo. Quando for este o caso, podemos afirmar com certeza que o ideal proposto não é ideal.

O exame dos bens positivos que estou para empreender demonstrará, assim espero, que nenhum ideal até agora proposto é satisfatório. Tornar-se-á claro que os grandes bens positivos são tão numerosos, que todo e qualquer conjunto que porventura os contiver todos, deve apresentar uma grande complexidade. E embora este fato torne difícil ou, humanamente falando, impossível decidir o que é o Ideal, o que é em absoluto, o melhor estado de coisas imaginável, é suficiente rejeitar aqueles ideais que são formados por omissão, sem que haja qualquer vantagem visível em conseqüência de tal omissão.

Via de regra, parece que os filósofos têm procurado somente *a melhor* dentre as coisas, negligenciando o fato de que um todo composto de dois grande bens, embora um deles seja obviamente inferior ao outro, contudo pode mesmo assim ser muitas vezes considerado decididamente superior a cada uma das partes considerada em si mesma.

(2) Por outra parte, as Utopias, tentativas de descrever um Céu na Terra, costumam sofrer não somente do defeito apontado, senão também do oposto. Comumente são baseadas no princípio de omitir simplesmente os grandes males positivos que existem no presente, sem considerar adequadamente a bondade que conservam; os assim chamados bens que costumam considerar são, na maioria dos casos, coisas que constituem, na melhor hipótese, meros meios para o bem, coisas tais como a liberdade, *sem* as quais possivelmente nada de verdadeiramente bom pode existir neste mundo, que porém não têm valor algum em si mesmas e nem mesmo são capazes de produzir com certeza algo valioso. Naturalmente, é necessário para o propósito de tais autores, cujo objetivo é apenas construir o melhor ideal que possa existir neste mundo, que incluam no estado de coisas que descrevem muitos elementos que são em si mesmos indiferentes mas que, conforme as leis naturais, parecem ser absolutamente necessários para a existência de qualquer coisa boa. Na realidade, porém, incluem muitas coisas cuja necessidade de forma alguma é evidente, baseados na idéia errônea de que tais coisas constituem bem-em-si-mesmas e não apenas em determinadas circunstâncias de lugar e de tempo, um meio para atingir o bem; por outra parte, também omitem na sua descrição grandes bens positivos, cuja obtenção parece ser tão possível quanto o atingimento das mudanças que recomendam.

Em outras palavras, as concepções correntes acerca do Bem Humano geralmente erram não somente como as concepções do Bem Absoluto, ao omitirem alguns bens de grande valor, mas também por incluírem coisas indiferentes; omitem

e incluem casos em que as limitações da necessidade natural, por cuja consideração são legitimamente diferenciados das concepções do Bem Absoluto, não justificam a omissão nem a inclusão.

Com efeito, é evidente que, para decidir corretamente a que estado de coisas devemos aspirar, devemos considerar não somente que resultados nos é possível obter, mas também quais são, dentre os resultados igualmente possíveis, os que terão o maior valor. Em relação a esta segunda investigação, a avaliação comparativa dos bens conhecidos tem uma importância não menor do que em relação à investigação acerca do Bem Absoluto.

112. O método que deve ser empregado para resolver a questão "quais são as coisas que têm valor intrínseco, e em que grau?" já foi explicado no capítulo III (§§ 55/57).

Para chegar a uma solução correta da primeira parte da questão, é necessário considerar que coisas são tais que, se existissem *por si mesmas,* absolutamente isoladas, ainda consideraríamos a sua existência como um bem; para decidir sobre os graus relativos de valor das diversas coisas, devemos similarmente considerar que valor comparativo cabe à existência isolada de cada uma delas.

Empregando o referido método, precaver-nos-emos contra dois erros, os quais parecem constituir as causas principais que viciaram conclusões que se têm assentado nesta matéria.

(1) O primeiro erro consiste em supor que aquilo que se apresenta como absolutamente necessário *hic et nunc* para a existência de alguma coisa boa, sem a qual não podemos passar, por isto mesmo deva ser bom em si mesmo. Se isolarmos tais coisas, que constituem meros meios para o bem, e supusermos um mundo em que só elas existissem, e nada mais fora delas, tornar-se-á logo evidente a sua falta de valor.

(2) Em segundo lugar, existe um erro mais sutil ainda, que consiste em negligenciar o princípio das unidades orgânicas.

Incorre-se em tal erro quando se supõe que, se uma parte do todo não tem valor intrínseco, o valor do todo deve residir inteiramente nas outras partes. Por este caminho tem-se geralmente chegado à suposição de que, se se pudesse verificar que todos os conjuntos valiosos têm uma — e só uma — propriedade comum, os todos ou conjuntos devem ser valiosos *unicamente* por possuírem esta propriedade; tal ilusão é ainda mais reforçada se a propriedade comum em questão, considerada em si mesma, se apresentar como mais valiosa do que as outras partes de tais todos ou conjuntos, considerados em si mesmos. Ora, se considerarmos a propriedade em questão, *isoladamente,* e a seguir a compararmos com o todo do qual constitui parte, poderá tornar-se facilmente evidente que, existindo por si mesma, a propriedade em pauta não tem tanto valor como o todo ao qual pertence. Assim, se compararmos o valor de uma certa soma de prazer, *existindo absolutamente em si mesmo,* com o valor de certos degustamentos que encerram igual soma de prazer, pode tornar-se evidente que o degustamento é muito melhor que o prazer, como também pode, em certos casos, ser muito inferior. Em tal caso é patente que o degustamento *não* deve o seu valor *somente* ao prazer que contém,

embora tal pudesse facilmente parecer, se considerássemos apenas os outros elementos integrantes do degustamento, e parecia que, sem o prazer, não teriam tido valor algum. Pelo contrário, tornar-se-á agora evidente que todo o degustamento deve o seu valor igualmente de maneira igual à presença dos outros constituintes, *mesmo que* possa ser verdade que o prazer é o único elemento integrante que tem valor em si mesmo. Similarmente, se nos disserem que todas as coisas devem o seu valor exclusivamente ao fato de que constituem "realizações do seu próprio ser", podemos facilmente refutar esta afirmação, perguntando se o predicado significado com "a realização do próprio ser", supondo que possa existir sozinho, teria algum valor. Ou tem, ou não tem valor intrínseco a *coisa* que "realiza o seu próprio ser"; se o tem, certamente não deve o seu valor apenas ao fato de que realiza o seu próprio ser.

113. Se agora utilizarmos este método do isolamento absoluto e nos precavermos contra os erros apontados, tornar-se-á claro que o interrogativo a que temos que responder é muito menos difícil do que poderia parecer pelas controvérsias éticas.

Com efeito, uma vez bem compreendido o sentido da questão, a resposta à mesma, nas suas linhas principais, se apresenta tão óbvia que corre até o risco de parecer trivial.

A absoluta maioria das coisas valiosas que conhecemos ou podemos imaginar, são certos estados de consciência, que podem ser resumidamente descritos como os prazeres do intercâmbio humano e a fruição de coisas belas. Provavelmente ninguém que se tenha feito a pergunta jamais duvidou de que a apreciação do que é belo na Arte e na Natureza constituem bens em si mesmos; tampouco parece provável se considerarmos estritamente quais são as coisas que vale a pena possuirmos *somente em razão de si mesmas,* que alguém pense que qualquer outra coisa tenha um valor tão grande como as coisas incluídas sob esses dois itens. Eu mesmo procurei demonstrar (cap. III, § 50) que a mera existência do que é belo se apresenta como tendo *algum* valor intrínseco; considero porém indubitável que o Prof. Sidgwick tinha razão em afirmar que a mera existência do belo tem um valor tão reduzido, que pode ser negligenciado, em comparação com o valor que reside na *consciência* que se tem da beleza. Com efeito, pode-se dizer que esta verdade simples é universalmente reconhecida. O que *não* se tem reconhecido é o fato de que ela constitui a verdade última e fundamental da Filosofia Moral. Eis aqui uma série de verdades que geralmente não têm sido consideradas: que somente tais coisas constituem motivação suficiente para cumprir algum dever público ou particular; que são tais coisas que constituem a *razão de ser* da virtude; que são elas — esses conjuntos ou todos complexos, *em si mesmos,* e não somente elementos constituintes ou característicos delas —, que constituem o objetivo racional último da ação humana e o único critério do progresso social.

No decurso da análise que agora empreenderei tornar-se-á mais claro, assim espero, que tais coisas são verdades: que as afeições pessoais e a fruição estética incluem *todos* os maiores bens que possamos imaginar. Todas as coisas que tencionei incluir nas descrições acima feitas, constituem *unidades orgânicas* alta-

mente complexas; ao discutir as conseqüências que derivam deste fato, bem como os elementos dos quais se compõem, espero ao mesmo tempo confirmar e definir a minha posição.

114. I. Proponho começar pelo exame do que denominei gozos ou fruições estéticas *(aesthetic enjoyments),* uma vez que o caso das afeições pessoais apresenta uma complexidade suplementar.

Ao que me parece, é universalmente reconhecido que a justa apreciação de uma coisa bela constitui em si mesma uma coisa boa. A minha pergunta é: quais são os principais elementos incluídos em tal apreciação?

(1) É evidente que naqueles casos de apreciação estética, que consideramos mais valiosos, estão incluídos não somente um simples conhecimento do que na referida coisa é belo, mas também algum tipo de sentimento ou emoção. Não é suficiente que uma pessoa apenas veja as qualidades belas em um quadro e saiba que são belas, para que possamos admirar o seu estado de espírito. Exigimos também que a pessoa *aprecie* a beleza daquilo que vê e que sabe ser belo, ou seja, que sinta e veja *a sua beleza.* Com tais expressões certamente queremos dizer que a pessoa deve ter uma emoção apropriada em relação às belas qualidades que conhece.

Talvez se deva dizer que todas as emoções estéticas têm alguma qualidade comum; todavia, é certo que as diferenças na emoção parecem ser *apropriadas* a espécies distintas de beleza que se percebe; e ao dizermos que diferentes emoções são *apropriadas* a diferentes espécies de beleza, queremos dizer que o todo que é formado pela consciência daquela espécie de beleza, *juntamente com* a emoção a ela apropriada, é melhor do que se qualquer outra emoção tivesse sido sentida ao contemplar aquele objeto belo específico.

De acordo com isto, temos uma grande variedade de emoções diferentes, cada uma das quais constitui um elemento necessário em algum estado de consciência que consideramos bom. Todas essas emoções constituem elementos essenciais nos grandes bens positivos; constituem *partes* de todos ou conjuntos orgânicos, que têm grande valor intrínseco.

É importante, porém, observar que esses conjuntos ou todos são orgânicos, e que, por conseguinte, não segue que a emoção, *em si mesma,* teria algum valor, nem que, se fosse orientada para uma coisa diferente, o todo assim formado não poderia ser positivamente mau. Na realidade, parece que, se distinguirmos o elemento emocional, em qualquer apreciação estética, do elemento cognitivo que a acompanha e na realidade costuma ser considerado como uma parte da emoção, e se considerarmos que valor teria este elemento emocional, *existindo por si mesmo,* dificilmente podemos crer que ele tenha um grande valor, mesmo que tenha algum. Ao contrário, se a mesma emoção for orientada para uma coisa diferente, se, por exemplo, for sentida com referência a um objeto positivamente feito, todo o estado de consciência certamente é muitas vezes positivamente mau em alto grau.

115. (2) No parágrafo anterior apontei os dois seguintes fatos: que a presença de alguma emoção é necessária para conferir um alto valor a um estado de

apreciação estética, e que, por outra parte, esta mesma emoção, em si mesma, pode ter pouco ou nenhum valor; segue-se que essas emoções conferem aos conjuntos dos quais formam parte um valor muito maior do que aquele que elas mesmas possuem.

O mesmo vale obviamente também do elemento cognitivo que deve ser combinado com essas emoções a fim de formar esses conjuntos altamente valiosos; o presente parágrafo tentará definir o que se entende por este elemento cognitivo, com vistas a prevenir algum possível equívoco.

Quando falamos de ver uma coisa bela, ou, de maneira mais geral, da cognição ou consciência de uma coisa bela, podemos entender com essas expressões uma coisa que não constitui parte de nenhum conjunto valioso. Existe uma ambigüidade no uso do termo "coisa", ambigüidade esta que provavelmente tem sido responsável por tantos erros funestos, na filosofia e na psicologia, como qualquer causa individual.

A ambigüidade de que falo pode ser detectada facilmente em considerando a seguinte proposição, que, embora sendo uma contradição nos próprios termos, é evidentemente verdadeira: quando uma pessoa vê um belo quadro, é possível que não esteja vendo nada de belo. A ambigüidade consiste no fato de que, por "objeto" da visão (ou da cognição) se pode entender *ou* as qualidades atualmente vistas, *ou* todas as qualidades possuídas pela coisa vista. Assim, em nosso caso, quando se diz que o quadro é belo, quer-se dizer que ele contém qualidades que são belas; ao dizer-se que a pessoa vê o quadro, se quer dizer que vê um grande número das qualidades contidas no quadro; quando, entretanto, se diz que a pessoa não vê nada de belo, se quer afirmar que não vê aquelas qualidades do quadro que são belas.

Quando, por conseguinte, falo da cognição de um objeto belo, como um elemento essencial em uma apreciação estética valiosa, quero que se entenda apenas a cognição das *belas qualidades* possuídas pelo objeto, e *não* a cognição de outras qualidades do objeto que as possui.

Esta distinção, por sua vez, deve ser cuidadosamente diferenciada da outra distinção acima expressa pelos termos distintos "ver a beleza de uma coisa" e "ver as suas belas qualidades". Pela expressão "ver a beleza de uma coisa" entende-se geralmente o fato de se ter uma emoção em relação às suas belas qualidades, ao passo que na expressão "ver as suas belas qualidades" não incluímos nenhuma emoção.

Por elemento cognitivo, o qual é igualmente necessário, juntamente com a emoção, para a existência de uma apreciação valiosa, entendo simplesmente a cognição ou a consciência atual de uma ou de todas as *belas qualidades* de uma coisa, ou seja, um ou todos aqueles elementos que, no objeto, possuem alguma beleza real.

Que tal elemento cognitivo é essencial para um todo valioso, pode-se ver com facilidade, perguntando-se: que valor deveríamos atribuir à emoção específica suscitada por uma audição da *5.ª Sinfonia* de Beethoven, se a referida emoção não fosse em absoluto acompanhada por alguma consciência, ou das notas, ou das

relações melódicas e harmônicas reinantes entre elas? Que a mera *audição* da Sinfonia, mesmo acompanhada pela emoção apropriada, não é suficiente, pode-se ver facilmente, se considerarmos qual seria o estado de uma pessoa que ouvisse todas as notas, mas *não* tivesse consciência de nenhuma daquelas relações melódicas e harmônicas que são necessárias para constituir os mínimos elementos de beleza na sinfonia.

116. (3) Ligada à distinção que acabamos de fazer entre "objeto" no sentido das qualidades que estão diante da mente, e "objeto" no sentido da coisa inteira que possui as qualidades que atualmente estão diante da mente, está uma outra distinção, que é da maior importância para uma análise correta dos elementos que constituem necessariamente um todo valioso e apreciável.

Acredita-se comumente, e com razão, que ver beleza em uma coisa que não encerra beleza é de alguma forma inferior a ver beleza naquilo que realmente a encerra. Todavia, nesta expressão "ver beleza naquilo que não tem beleza alguma", podem estar incluídos dois fatos muito diferentes, e fatos de valor muito diferente. Podemos com isto *ou* significar a atribuição a um objeto de qualidades realmente belas que o objeto não possui, *ou* o sentimento em relação a qualidades que o objeto possui mas que, na realidade, não são belas, uma emoção que é apropriada somente a qualidades realmente belas. Ora, tais fatos ocorrem com muita freqüência, e na maioria dos casos de emoção, ambos ocorrem indubitavelmente em conjunto: todavia, são obviamente muito diferentes, sendo que a distinção é da maior importância para uma avaliação correta dos valores. O primeiro pode denominar-se um erro de julgamento, o segundo um erro de gosto. É importante, porém, observar que o termo "erro de gosto" comumente envolve um julgamento falso *de valor,* ao passo que "erro de julgamento" é simplesmente um julgamento falso *do fato.*

Ora, o caso que denominei um erro de gosto, isto é, quando as qualidades que admiramos (que o "objeto" as possua ou não, pouco importa para o caso) são feias, em nenhum caso pode ter algum valor, a não ser aquele que pode caber à emoção *em si mesma;* na maioria dos casos, se não em todos, é um mal real considerável. Neste sentido, portanto, é indubitavelmente certo pensar que ver beleza em uma coisa que não a tem é inferior em valor a ver beleza onde esta realmente existe.

O outro caso é muito mais difícil. Neste caso está presente tudo aquilo que até aqui mencionei como necessário para constituir um grande bem positivo: existe a cognição de qualidades realmente belas, juntamente com uma apropriada emoção em relação a essas qualidades. Por conseguinte, não pode haver dúvida alguma sobre o fato de que estamos aqui diante de um grande bem positivo. Entretanto, está presente, neste caso, também algo a mais, ou seja, uma convicção de que tais belas qualidades existem, e que existem em uma certa relação com outras coisas, isto é, com algumas propriedades do objeto ao qual atribuímos essas qualidades, e além disso o objeto desta convicção é falso.

Podemos perguntar, com respeito ao todo assim constituído, se a presença da referida convicção, e o fato de que o que se crê é falso, trazem alguma diferença

quanto ao seu valor. Temos assim três casos diversos, cujos valores relativos é muito importante determinar.

Quando tanto a cognição das belas qualidades como a emoção apropriada estão presentes, podemos *também* ter:

(1) ou uma convicção da existência dessas qualidades, cujo objeto, isto é, o fato de que existem, é verdadeiro;

(2) ou uma simples cognição, sem crença ou convicção, quando é (a) verdadeiro, (b) falso, que o objeto da cognição, isto é, as belas qualidades, existe;

(3) ou uma convicção da existência das belas qualidades, quando não existem.

A importância dos mencionados casos deriva do fato de que o segundo define os prazeres da imaginação, incluindo uma grande parte da apreciação daquelas obras de arte que são *representativas,* ao passo que o primeiro contrasta com estas pela apreciação do que é belo na Natureza, bem como das afeições humanas. O terceiro caso, por outra parte, contrasta com os dois primeiros pelo fato de ser exemplificado principalmente naquilo que se denomina afeição mal dirigida; é possível também o amor a Deus, no caso de um crente, pertença a esta categoria.

117. Todos esses três casos, como afirmei, têm algo em comum, isto é, que, em todos eles temos uma cognição de qualidades realmente belas juntamente com uma apropriada emoção em relação a tais qualidades. Por isso creio não se possa duvidar — como de fato geralmente não se duvida — de que todos os três incluem grandes bens positivos; todos eles representam coisas com respeito às quais estamos convencidos de que vale a pena possuí-las por si mesmas.

Acredito que o valor do segundo, em cada uma das suas duas subdivisões, é exatamente o mesmo que o valor do elemento comum a todos os três. Em outras palavras, no caso de apreciações puramente imaginativas temos simplesmente a cognição de qualidades realmente belas juntamente com a emoção apropriada, sendo que a questão se o objeto conhecido existe ou não, parece, neste caso, onde não existe nenhuma crença nem na sua existência nem na sua não-existência, não trazer absolutamente diferença alguma quanto ao valor do estado total.

Parece-me, entretanto, que os dois outros casos diferem em valor intrínseco, tanto do segundo como entre si, mesmo que o objeto conhecido e a emoção apropriada fossem idênticos em todos os três casos. Acredito que a presença adicional de uma crença ou convicção na realidade do objeto torna o estado total muito melhor, se a crença for verdadeira, e pior, se a crença for falsa. Em resumo, onde existe crença, no sentido em que acreditamos na existência da Natureza e dos cavalos, e *não* acreditamos na existência de uma paisagem ideal e de unicórnios, a *verdade* do que se crê faz uma grande diferença quanto ao valor do todo orgânico. Se tal for o caso, teremos demonstrado a convicção de que o *conhecimento,* na acepção comum, na medida em que se distingue, por uma parte, da crença no que é falso, e de outra parte, da mera consciência do que é verdadeiro, contribui para o valor intrínseco que, pelo menos em alguns casos, a sua presença como parte torna um todo mais valioso do que o seria sem ele.

Creio não haver dúvida alguma acerca do fato de que há uma diferença de

valor, nos termos que acabo de indicar, entre os três casos mencionados. Acreditamos que a contemplação emocional de um cenário natural, supondo-se que as suas qualidades são de beleza igual, constitui de alguma forma um estado de coisas melhor do que a de uma paisagem pintada; acredito que o mundo seria melhorado se pudéssemos substituir as melhores obras da arte representativa por objetos *reais* de valor igual. Da mesma forma, consideramos uma afeição mal dirigida ou admiração, mesmo onde o erro envolvido for um simples erro de julgamento e não um erro de gosto, como algo de até certo ponto infeliz. Além disso, pelo menos aqueles que têm um grande respeito pela verdade estão propensos a crer que uma contemplação puramente poética do Reino dos Céus *seria* superior à visão do crente religioso, *na hipótese* de o Reino dos Céus não existir na realidade. Muitas pessoas, após uma reflexão sóbria, haveriam de sentir alguma hesitação até em preferir a felicidade de um louco, convencidas de que o mundo é ideal, à condição ou de um poeta que imagina um mundo ideal, ou delas mesmas degustando e apreciando os bens inferiores que existem e existirão. Todavia, a fim de assegurar-nos de que tais julgamentos são realmente julgamentos de valor intrínseco acerca da questão que estamos analisando, e certificar-nos de que são corretos, é necessário distinguir claramente o nosso problema de dois outros que exercem uma grande influência sobre o nosso julgamento conjunto acerca dos casos em questão.

118. (a) Em primeiro lugar, é evidente que, quando cremos, a questão de saber se o que cremos é verdadeiro ou falso terá geralmente uma influência muito importante sobre o valor da nossa crença *como um meio*. Quando cremos, somos capazes de agir com base na nossa crença, de uma forma em que não agimos com base no nosso conhecimento de acontecimentos em uma novela. A verdade daquilo em que cremos é, portanto, muito importante para evitar as dores da decepção e conseqüências ainda mais sérias. Poder-se-ia pensar que uma afeição mal dirigida é infeliz apenas por uma razão, isto é, que nos leva a contar com resultados que a natureza das coisas não nos pode assegurar. Assim também o amor a Deus, quando inclui, como sói acontecer, a crença de que Deus vincula a certas ações determinadas conseqüências, nesta ou na outra vida, que o curso da natureza não nos autoriza a esperar, pode conduzir o crente a executar ações cujas conseqüências reais — na suposição de um tal Deus não existir —, podem ser muito piores do que as que teria de outra forma produzido; poder-se-ia pensar que esta seja a única razão pela qual deveríamos hesitar em nos estimular para o amor a Deus, na ausência de qualquer prova de que ele exista. De maneira análoga, poder-se-ia pensar que a única razão pela qual a beleza na Natureza deve ser considerada superior a uma paisagem ou imaginação de beleza igual, é o fato de que a sua existência asseguraria maior permanência e freqüência na nossa contemplação emocional dessa beleza. Com efeito, é certo que a importância principal do *conhecimento* — da verdade da maioria das coisas em que cremos — consiste, neste mundo, nas suas vantagens extrínsecas: é imensamente valioso *como um meio*.

(b) Em segundo lugar, pode ser que a existência daquilo que contemplamos

seja em si mesma um grande bem positivo e real, de sorte que, só por esta razão, o estado de coisas descrito ao dizer-se que o objeto da nossa emoção realmente existe, seria intrinsecamente superior àquele em que o objeto em questão não existisse. Esta razão da superioridade é indubitavelmente de grande importância no caso das afeições humanas, onde o objeto da nossa admiração consiste nas qualidades mentais de uma pessoa digna de admiração, pois o fato de que existiriam *duas* dessas pessoas dignas de admiração é muito melhor do que se existisse apenas uma delas; esta razão diferenciaria também a admiração da natureza inanimada da admiração das suas representações artísticas, na medida em que podemos atribuir um valor intrínseco reduzido à existência de uma coisa bela, abstraindo de qualquer contemplação da mesma.

Entretanto, deve-se notar que esta razão não explicaria a diferença de valor entre os casos em que se crê na verdade e o caso em que ela é meramente conhecida, quer com crença, quer sem crença. Em outros termos, no que concerne a esta razão, a diferença entre as duas subdivisões da nossa segunda categoria (a da contemplação imaginativa) seria tão grande como a existente entre a nossa primeira categoria e a segunda subdivisão da nossa segunda categoria. A superioridade da mera *cognição* de uma coisa bela, quando esta coisa existe na realidade, em relação à mesma cognição quando a coisa não existe, seria tão grande como a superioridade do *conhecimento* de uma coisa bela em relação à pura imaginação da mesma.

119. Essas duas razões para distinguir o valor dos três casos que estamos considerando, devem, digo eu, ser cuidadosamente distinguidas daquela, cuja validade estou agora questionando, se quisermos obter uma resposta correta no tocante a esta última.

A pergunta que agora formula é a seguinte: será que o *todo* constituído pelo fato de existir uma contemplação emocional de uma coisa bela, que se crê existir e é também *real,* não deriva parte do seu valor do fato de que o objeto *é* real? Estou perguntando se o valor deste todo, *como todo,* não é maior do que o valor daqueles que diferem dele, *ou* por ausência de crença, com ou sem verdade, *ou,* estando presente a crença, pela mera ausência da verdade? Não estou perguntando *nem* se o referido todo não é superior aos outros como um meio — certamente o é —, *nem* se pode não conter uma *parte* mais valiosa, isto é, a existência da coisa em questão. A minha pergunta é somente se a existência do seu objeto não constitui uma adição ao valor do todo, inteiramente distinta da adição constituída pelo fato de que este todo contém uma parte valiosa.

Ao colocar esta pergunta, não posso deixar de pensar que a resposta deve ser afirmativa. Podemos ilustrá-lo com clareza pelo método do isolamento. Podemos precaver-nos contra o desvio produzido pela consideração de valor *como um meio* supondo o caso de uma ilusão tão completa quanto jamais podem sê-lo as ilusões neste mundo. Podemos imaginar o caso de uma pessoa individual, desfrutando pela eternidade afora a contemplação de um cenário tão belo quanto imaginar se possa, e de uma intercomunicação com as pessoas, tão admirável quanto conceber se possa, enquanto o conjunto dos objetos da sua cognição é absolutamente

irreal. Acredito devermos manter que a existência de um universo que consistisse apenas de uma tal pessoa, seria *muito* inferior em valor a um universo no qual os objetos — em cuja existência tal pessoa crê — existissem realmente, como a pessoa acredita que existam; seria inferior, *não somente* porque um tal universo estaria desprovido dos bens que consistem na existência dos objetos em questão, mas *também* simplesmente porque a crença de tal pessoa seria falsa. Deduz-se que este universo seria inferior *apenas por esta razão,* se admitirmos, como a mim parece certo, que o caso de uma pessoa que apenas imagina, sem crer, os belos objetos em questão, seria, *ainda que tais objetos realmente existissem,* inferior ao caso da pessoa que também acreditasse na existência de tais objetos. Com efeito, aqui está presente todo o bem adicional que consiste na existência dos objetos mencionados, e todavia ainda parece haver uma grande diferença de valor entre este caso e aquele em que a existência das coisas é objeto de crença.

Acredito, porém, que a minha conclusão pode talvez ser apresentada de maneira mais convincente mediante as considerações seguintes.

(1) Não me parece que o reduzido grau de valor que podemos conceder à existência de coisas belas inanimadas seja quase igual em quantidade à diferença que acredito existir entre a apreciação (acompanhada da crença) de tais objetos, quando realmente existirem, e a apreciação puramente imaginativa dos mesmos quando não existirem. Esta desigualdade é mais difícil de ser verificada quando o objeto for uma pessoa digna de admiração, uma vez que à sua existência se deve reconhecer um *grande* valor. Todavia, acredito não seja paradoxal manter que a superioridade da afeição recíproca — quando ambos os objetos são valiosos e ambos existem — em relação a uma afeição não recíproca, quando ambas são valiosas mas uma não existe, não reside apenas no fato de que, no primeiro caso, temos duas coisas boas ao invés de uma, mas também no fato de que cada uma é tal como o outro acredita que seja.

(2) Parece-me que a importante contribuição de valor adicionada pela crença verdadeira pode ser vista com clareza no seguinte caso. Suponhamos que um objeto digno de afeição exista na realidade e se acredite existir, mas que no caso entre este erro de fato, isto é, que as qualidades amadas, embora sejam muito semelhantes, não são exatamente *as mesmas* que realmente existem. Tal estado de coisas é facilmente imaginado, e em minha opinião não podemos deixar de manter que, *embora* ambas as pessoas aqui existam, contudo não é tão satisfatório como no caso em que a própria pessoa amada, — e que se crê existir — for também aquela que na realidade existe.

120. Se assim for, nesta terceira parte acrescentamos aos nossos dois resultados anteriores o terceiro resultado, isto é, que a crença verdadeira na realidade de uma coisa aumenta consideravelmente o valor de muitos conjuntos valiosos.

Da mesma forma como nas partes (1) e (2) mantivemos que as emoções estéticas e de afeição têm pouco ou nenhum valor fora da cognição dos objetos apropriados, e que a cognição desses objetos tem pouco ou nenhum valor separada da emoção apropriada, de sorte que o todo em que ambos se juntam tem um valor

muito maior do que a soma dos valores das suas partes, assim também, conforme esta parte, se a esses todos se acrescentar uma crença verdadeira na realidade dos objetos, o novo todo assim resultante tem um valor muito superior à soma obtida acrescentando-se o valor da crença verdadeira, considerada em si mesma, ao valor dos todos ou conjuntos originais.

Este novo caso difere do anterior apenas pelo seguinte: ao passo que a crença verdadeira, por si mesma, tem tão pouco valor como cada um dos dois outros elementos integrantes tomados singularmente, todavia, tomados em conjunto, parecem formar um todo de valor muito grande, ao passo que tal não é o caso com os dois conjuntos que poderiam ser formados adicionando-se a crença verdadeira a cada um dos outros.

A importância dos resultados desta parte parece residir sobretudo em duas de suas conseqüências.

(1) Tal resultado fornece uma certa justificação para o valor intrínseco imenso, que parece ser comumente atribuído ao mero *conhecimento* de certas verdades, valor este que foi expressamente atribuído por Platão e Aristóteles a alguns tipos de conhecimento. Com efeito, no que concerne ao Ideal, o conhecimento perfeito competiu com o amor perfeito.

Se os resultados desta parte forem corretos, torna-se evidente que o conhecimento, embora em si mesmo tenha pouco ou nenhum valor, constitui um elemento absolutamente essencial dos bens mais elevados, contribuindo imensamente para aumentar o seu valor. Torna-se igualmente claro que esta função pode ser desempenhada não somente por aquele caso de conhecimento que consideramos especificamente, isto é, conhecimento da realidade do objeto belo conhecido, mas também pelo conhecimento da identidade numérica deste objeto com àquele que realmente existe, bem como pelo conhecimento de que a existência desse objeto é verdadeiramente um bem.

Com efeito, todo conhecimento que se refira diretamente à natureza dos elementos integrantes de um objeto belo parece capaz de aumentar muito o valor da contemplação desses objetos, ainda que, por si mesmo, tal conhecimento não tenha valor algum.

(2) A segunda conseqüência importante que segue desta parte é que a presença da crença verdadeira pode, a despeito de uma grande inferioridade no valor da emoção e da beleza do seu objeto, constituir com eles um todo igual ou superior em valor a conjuntos, nos quais a emoção e a beleza são superiores, mas nos quais falta uma crença verdadeira ou está presente uma crença falsa. Desta maneira podemos justificar a atribuição de valor igual ou superior a uma apreciação de um objeto real inferior, comparado com a apreciação de um objeto muito superior que é uma mera criação da imaginação. Assim, a justa apreciação da natureza e de pessoas reais pode manter a sua igualdade com uma apreciação igualmente justa das obras da imaginação artística, a despeito da beleza muito superior existente nas últimas. De maneira análoga, embora se possa manter que Deus é um objeto muito mais perfeito do que qualquer ser humano existente, contudo o amor a Deus pode ser inferior ao amor humano, *caso* Deus não exista.

121. (4) No intuito de completar a discussão acerca desta primeira categoria de bens — bens que possuem uma referência essencial aos objetos *belos* —, seria necessário tentar uma classificação e uma avaliação comparativa de todas as diversas formas da beleza, tarefa que compete propriamente à ciência denominada Estética.

Não me proponho, entretanto, dar cumprimento a esta tarefa, nem mesmo em parte. Importa tão-somente compreender que tenciono incluir entre os elementos constituintes essenciais dos bens que temos discutido, toda e qualquer forma e variedade de objetos belos, desde que sejam verdadeiramente belos; *se* isto for devidamente compreendido, acredito poder-se entender que o consenso de opiniões com respeito ao que é positivamente belo e ao que é positivamente feio, e mesmo com respeito a grandes diferenças graduais de beleza, é suficiente para justificar a esperança de que não necessitaremos mais incorrer em grandes erros no que concerne aos nossos julgamentos acerca do que é bom e do que é mau.

Em tudo aquilo que é considerado belo por um número considerável de pessoas, existe provavelmente *alguma* bela qualidade; as diferenças de opinião parecem dever-se com muito maior freqüência à consideração exclusiva, por parte de diferentes pessoas, de diferentes qualidades no mesmo objeto, do que ao erro real de supor que uma qualidade que é feia seja na realidade bela. Quando ocorre o caso de algumas pessoas considerarem belo um objeto que a outros se apresenta como feio, a verdade, *em geral,* é que a tal objeto falta alguma bela qualidade, ou que o referido objeto é deformado por alguma qualidade feia, a qual atrai com exclusividade a atenção dos críticos.

Entretanto, seja-me permitido assentar dois princípios gerais, intimamente relacionados com os resultados do presente capítulo, princípios cuja aceitação parece de grande importância para investigar que coisas são verdadeiramente belas.

(1) O primeiro desses princípios é uma definição da beleza, ou seja, do que se entende dizer quando se afirma que uma coisa é verdadeiramente bela.

Tem-se cometido a falácia naturalística tão comumente com respeito à bondade quanto em relação à beleza, sendo que o uso desta falácia introduziu tantos erros na Estética quantos foram introduzidos na Ética. Mais comumente tem-se até suposto que o belo pode ser *definido* como sendo aquilo que produz certos efeitos em nossos sentimentos; e as conclusões que dali seguem, isto é, que os julgamentos concernentes ao gosto são meramente *subjetivos* — que exatamente a mesma coisa pode, conforme as circunstâncias, ser tanto bela como não bela —, têm sido tiradas com muita freqüência.

As conclusões deste capítulo sugerem uma definição da beleza, que pode explicar em parte e eliminar inteiramente as dificuldades que têm conduzido a este erro.

É provável que o belo deva ser *definido* como aquilo cuja contemplação de admiração é boa em si mesma. Em outras palavras: afirmar que uma coisa é bela é afirmar que a cognição da mesma constitui um elemento essencial de um dos todos intrinsecamente valiosos que vimos analisando, de sorte que a questão, se a

coisa é verdadeiramente bela ou não, depende da questão *objetiva,* se o todo em questão é verdadeiramente bom ou não, e não depende da questão, se suscitaria ou não sentimentos especiais nas pessoas individuais.

Esta definição se recomenda por duas razões: dá conta tanto da vinculação evidente que existe entre a bondade e a beleza, como da diferença, igualmente evidente, que há entre os dois conceitos.

À primeira vista poderia parecer uma estranha coincidência que existam dois *diferentes* predicados objetivos de valor — bom e belo — e que todavia se relacionem um ao outro de tal forma, que tudo o que é belo é também bom. Entretanto, se a nossa definição for correta, a estranheza desaparece; com efeito, a definição afirma apenas um predicado de valor *não analisável,* isto é, "bom", ao passo que o "belo", embora não se identifique com "bom", deve ser definido com referência a ele, sendo por conseguinte ao mesmo tempo diferente do "bom" e necessariamente a ele correlato.

Em resumo, nesta definição, afirmar que uma coisa é bela equivale a dizer, não que *ela mesma* seja boa, mas que constitui um elemento necessário de uma coisa que é boa; demonstrar que uma coisa é real e verdadeiramente bela equivale a demonstrar que um todo, com o qual a coisa em questão se relaciona como parte, é verdadeiramente bom. Desta forma podemos explicar a grande predominância entre os objetos comumente considerados belos de coisas *materiais* — objetos dos sentidos externos; com efeito, tais objetos, embora em si mesmos tenham pouco ou nenhum valor intrínseco, segundo já dissemos, constituem todavia elementos essenciais dos conjuntos que possuem valor intrínseco. Esses todos em si mesmos podem ser, e realmente são, também belos; entretanto, a raridade comparativa com a qual os consideramos em si mesmos como *objetos* de contemplação, parece suficiente para explicar a associação da beleza com os objetos externos.

(2) Em segundo lugar, importa observar que os próprios objetos belos são, na maioria dos casos, unidades orgânicas no sentido de que constituem conjuntos que apresentam grande complexidade, tal que a contemplação de uma determinada parte em si mesma pode não ter valor algum, e contudo, a menos que a contemplação inclua a contemplação daquela parte, perderá em valor.

Disto se conclui que não pode haver nenhum critério de beleza. Jamais será verdadeiro dizer: este objeto deve a sua beleza *exclusivamente* à presença desta característica; nem será jamais verdadeiro afirmar: onde quer que se verifique esta característica, o respectivo objeto deve ser belo. O que pode ser verdadeiro é que certos objetos são belos *pelo fato de* possuírem certas características, no sentido de que não o seriam se as não tivessem.

É possível pensar que certas características estão mais ou menos universalmente presentes em todos os objetos belos, constituindo, neste sentido, condições mais ou menos importantes da beleza. Entretanto, é importante observar que as próprias qualidades que diferenciam um objeto belo de todos os outros, *são, se o* objeto for verdadeiramente belo, *tão essenciais* para sua beleza como aquelas que tem em comum com tantos outros objetos. O objeto não teria, sem as suas quali-

dades específicas, mais beleza do que tem, do que sem aquelas que são genéricas; e as qualidades genéricas, *por si mesmas,* deixariam de conferir beleza, da mesma forma que as qualidades específicas.

122. II. Há de se recordar que comecei esta análise dos grandes bens, dividindo todos os grandes bens que conhecemos nas duas categorias de prazeres estéticos, por uma parte, e os prazeres da intercomunicação humana ou da afeição pessoal, por outra. Adiei a consideração desses últimos pelo motivo de apresentarem uma complexidade suplementar.

Em que consiste esta complexidade adicional, tornar-se-á agora claro, sendo que já fui obrigado a dar conta disto ao discutir a contribuição que a crença verdadeira traz para aumentar o valor de uma coisa.

A complexidade maior consiste no fato de que, no caso da afeição pessoal, o objeto em si mesmo não é *apenas* belo, possuindo pouco valor intrínseco, mas apresenta, mas é ele mesmo, pelo menos em parte, de grande valor intrínseco. Todos os elementos que consideramos necessários para os prazeres estéticos mais valiosos, isto é, a emoção apropriada, a cognição de qualidades verdadeiramente belas, e a crença verdadeira, são igualmente necessários aqui; temos, porém, neste caso, o fato adicional de que o objeto deve ser não somente verdadeiramente belo, mas também verdadeiramente bom em grau elevado.

É evidente que esta complexidade adicional somente ocorre na medida em que está incluída no objeto da afeição pessoal alguma das qualidades *mentais* da pessoa pela qual se sente afeição. Acredito poder-se admitir que, onde a afeição for mais valiosa, a apreciação das qualidades mentais deve formar grande parte dela, e que a presença desta parte torna o todo muito mais valioso do que poderia ser sem ela.

Contudo, parece muito duvidoso se esta apreciação, por si mesma, pode possuir tanto valor quanto o todo no qual se conjuga com uma apreciação da expressão *corporal* apropriada das qualidades mentais em questão. É certo que em todos os casos reais de afeição valiosa, as expressões corporais do caráter, seja por olhares, por palavras, ou por ações, constituem parte do objeto pelo qual se sente afeição, e que o fato da sua inclusão parece aumentar o valor do conjunto. Com efeito, é muito difícil imaginar o que seria a *mera* cognição das qualidades mentais, não acompanhada de *nenhuma* expressão corporal; e na medida em que conseguirmos efetuar tal abstração, o todo considerado certamente apresentará valor inferior.

Em razão disso concluo que a importância de uma admiração de qualidades mentais dignas de admiração reside sobretudo na imensa superioridade de um todo, do qual esta admiração constitui parte, em relação a um todo no qual tal admiração está ausente, e não em um alto grau de valor intrínseco que o todo possua por si mesmo. Parece até duvidoso se o todo em si mesmo possui tanto valor quanto tem indubitavelmente a apreciação da beleza puramente corporal. Em outros termos, é duvidoso se a apreciação daquilo que tem grande valor intrínseco seja tão valiosa como a apreciação daquilo que é apenas belo.

Além disso, se considerarmos a natureza das qualidades mentais dignas de admiração, em si mesmas, torna-se evidente que uma adequada apreciação das mesmas envolve uma referência à beleza puramente material de uma outra maneira.

As qualidades mentais dignas de admiração, se as nossas conclusões anteriores forem corretas, consistem largamente em uma contemplação emocional de objetos belos, e por conseguinte a apreciação das mesmas consistirá essencialmente na contemplação de tal contemplação. É bem verdade que a apreciação mais valiosa das pessoas parece ser a que consiste na apreciação da sua apreciação de outras pessoas, porém mesmo aqui parece estar implicada uma referência à beleza material, *tanto* pelo fato de que o que é apreciado em última instância pode ser a contemplação do que é meramente belo, *como* pelo fato de que a apreciação mais valiosa de uma pessoa parece *incluir* uma apreciação da sua expressão corporal. Por conseguinte, embora possamos admitir que a apreciação da atitude de uma pessoa em relação a outras pessoas, ou, para tomar um exemplo, o amor ao amor, é de longe o maior bem que conheçamos, e muito maior do que o amor à beleza, todavia somente podemos admitir isto na hipótese de o primeiro *incluir* este último, o que pode ocorrer em graus distintos e variáveis.

No que concerne à questão de saber quais *são* as qualidades mentais cuja cognição é essencial para o valor da intercomunicação humana, é evidente que incluem, em primeiro lugar, todas as variedades da apreciação estética que constituem a nossa primeira categoria de bens. Incluem, por conseguinte, uma grande variedade de diferentes emoções, cada uma das quais é apropriada a algum tipo diferente de beleza. Todavia, a estas devemos agora acrescentar toda a escala de emoções, que são apropriadas às pessoas, e que são diferentes daquelas que são apropriadas à beleza meramente corporal.

Cumpre também lembrar que, assim como essas emoções têm pouco valor em si mesmas, e o estado de espírito no qual existem pode ter o seu valor muito aumentado, ou pode perdê-lo inteiramente e tornar-se mau em alto grau, conforme as cognições que acompanham as emoções sejam apropriadas ou não, da mesma forma a apreciação dessas emoções, embora possa ter algum valor em si mesma, pode todavia constituir parte de um todo que tem valor muito maior ou nenhum valor, conforme seja ou não acompanhado de uma percepção da adequacidade das emoções em relação aos seus objetos.

Em conseqüência do que acabamos de dizer, é evidente que o estudo do que é valioso na intercomunicação humana constitui um estudo que reveste grande complexidade; é óbvio também, à luz do que vimos dizendo, que pode haver muita intercomunicação humana de pouco ou nenhum valor, e até decididamente má. Também aqui, porém, como na questão de saber o que é belo, não parece haver razão para duvidar de que um julgamento reflexivo será o fator principal a decidir corretamente quais são os valores positivos e quais são as *grandes diferenças de* valor existentes entre tais bens. Em particular convém notar que as emoções, cuja contemplação é essencial para os maiores valores, e que por sua vez também são

apropriadamente suscitadas por tal contemplação, se apresentam como as que comumente são as mais apreciadas sob o nome de afeição.

123. Completei agora o exame da natureza daqueles grandes bens positivos, que não parecem incluir entre os seus elementos constituintes nada de positivamente mau ou feio, embora incluam muitos elementos que, em si mesmos, são indiferentes.

Tenciono agora apontar certas conclusões que parecem poder-se deduzir com respeito à natureza do Bem Supremo, ou seja, daquele estado de coisas que se apresenta como o mais perfeito que possamos conceber.

Os filósofos idealistas, cujos pontos de vista coincidem largamente com os dos filósofos aqui aduzidos no fato de negarem que o prazer constitui o único bem e considerarem o que é inteiramente bom como revestindo alguma complexidade, têm geralmente imaginado como Ideal um estado de existência puramente espiritual. Considerando a matéria como essencialmente imperfeita, quando não positivamente má, chegaram à conclusão de que a ausência total de todas as propriedades materiais é necessária para um estado de perfeição.

Segundo o que acima explanamos, este ponto de vista seria correto na medida em que afirma que todo grande bem deve ser *mental,* e também na medida em que afirma que uma existência puramente material, *em si mesma,* pode revestir pouco ou nenhum valor. Neste sentido, a superioridade do espiritual sobre o material está amplamente comprovada.

Contudo, desta superioridade não segue que um estado de coisas perfeito deva ser tal que exclua totalmente a presença de propriedades materiais. Pelo contrário, se as nossas conclusões forem corretas, parece que um estado de coisas que inclui tais propriedades materiais é muito superior a qualquer estado em que tais elementos estejam ausentes.

Para entendermos que assim é realmente, o aspecto principal a ser considerado é o seguinte: *que é que exatamente* afirmamos ser bom, quando dizemos que a apreciação da beleza da Arte e da Natureza é boa?

Que a apreciação *seja* boa, os filósofos em parte não o negam, ao menos na sua maioria. Entretanto, se admitirmos isto, somos obrigados a recordar a máxima de Butler: *cada coisa é o que é, e não outra coisa (everything is what it is, and not another thing).*

Tenho procurado demonstrar — e considero isto por demais evidente para ser controvertido — que tal apreciação constitui uma unidade orgânica, um todo complexo e que, nos exemplos mais claros, uma parte do que está incluído neste todo é *a cognição de qualidades materiais,* e em especial uma grande variedade do que se denomina qualidades *secundárias.* Se, portanto, sabemos que é *este* todo que deve ser considerado bom, e não outra coisa, devemos saber que as qualidades materiais, mesmo sendo em si mesmas totalmente destituídas de valor, são todavia elementos essenciais daquilo que tem valor. O que sabemos ser valioso é a apreensão precisamente dessas qualidades, e não de quaisquer outras; e se eliminarmos essas propriedades do todo em questão, saberemos que o que resta *não* é o que tem valor, mas alguma outra coisa.

Deve-se notar que a conclusão acima é válida, mesmo que se negue a minha afirmação de que uma crença verdadeira na existência dessas qualidades acrescenta valor ao todo de que faz parte. Neste caso estaríamos autorizados a afirmar que a *existência* de um mundo material seria inteiramente desprovida de importância para a perfeição; entretanto, permaneceria de pé o fato de que o que sabemos ser bom é a cognição das *qualidades materiais* (embora meramente imaginárias).

Em conseqüência, é forçoso admitir, sob pena de contradição — sob pena de manter que as coisas não são o que são, mas alguma outra coisa —, que um mundo do qual fossem inteiramente banidas as qualidades materiais seria um mundo em que faltariam muitas, senão todas, daquelas coisas que sabemos serem grandes bens. Que, não obstante isto, *poderia* ser um mundo muito melhor do que aquele que encerra tais bens, não há problema em admiti-lo, como acima apontei (§ 111, ponto 1). Entretanto, para demonstrar que um tal mundo (desprovido de qualidades materiais) *seria* muito melhor, seria necessário provar que a presença de tais coisas, embora boas em si mesmas, prejudicaria, em grau mais do que igual, o valor de algum bem do qual poderiam fazer parte; ora, jamais alguém tentou apresentar esta demonstração. Até que isto não aconteça, temos o direito de manter que as qualidades materiais constituem um elemento indispensável ao Ideal; temos o direito de continuar a manter que, embora alguma coisa totalmente desconhecida *poderia* ser melhor do que qualquer mundo que contivesse ou estas ou quaisquer outros bens que conheçamos, todavia não temos razão alguma para supor que alguma coisa qualquer seria melhor do que um estado de coisas que incluísse tais qualidades materiais. Negar e excluir a matéria significa negar e excluir o melhor que conhecemos. É inteiramente falso afirmar que uma coisa pode conservar o seu valor, perdendo alguma das suas qualidades. O que é verdade é que a coisa alterada pode ter mais valor — ou igual valor — do que a coisa que perdeu tais qualidades. O que afirmo é que nada, que *sabemos* ser bom e que não contenha qualidades materiais, tem tal valor que possamos considerá-lo, *em si mesmo,* superior ao todo que resultaria da adição a ele de uma apreciação das qualidades materiais.

Que um bem *puramente* espiritual poderia ser *o melhor* de todas as coisas, não me interessa discutir, embora, ao tratar da natureza da afeição pessoal, tenha indicado razões para duvidar disto. Não nos assiste razão alguma para pôr em dúvida o seguinte: acrescentando a um mundo puramente espiritual (imaginário) a apreciação de qualidades materiais — as quais, embora talvez em si mesmas inferiores, constituem certamente um grande bem real —, devemos obter uma soma maior de bem e de valor.

124. Se quisermos completar esta discussão acerca dos principais princípios envolvidos na determinação dos valores intrínsecos, parece haver ainda dois itens de importância a serem abordados.

O primeiro deles é a natureza dos grandes *males* intrínsecos, incluindo o que se pode denominar males *mistos,* ou seja, aqueles conjuntos maus, que porém encerram, como elemento essencial, algo de positivamente bom ou belo.

O segundo tópico a ser ainda tratado é a natureza do que denominaria bens *mistos,* isto é, aqueles conjuntos que, embora intrinsecamente bons como todos, todavia contêm como elementos essenciais algo de positivamente mau ou feio.

A nossa discussão será muito facilitada, se me for lícito solicitar que os termos "belo" e "feio" não sejam necessariamente compreendidos no sentido comum dos termos, mas segundo a definição que acima apontei para o conceito de beleza. Usarei, portanto, a palavra "belo" para designar aquilo cuja contemplação de admiração é boa em si mesma; e "feio" para designar aquilo cuja contemplação de admiração é má em si mesma.

I. Com respeito aos grandes males reais, acredito ser evidente que, se tomarmos as cautelas para descobrir *precisamente quais* são aquelas coisas, em relação às quais, *se existissem absolutamente por si mesmas,* julgaríamos que a sua existência constitui um grande mal, descobriremos que a maioria delas são unidades orgânicas exatamente da mesma natureza que as que constituem grandes bens positivos. Em outros termos, são cognições de algum objeto, acompanhadas de alguma emoção.

Assim como nem uma cognição, nem uma emoção, *por si mesma,* se apresentou como capaz de ser um grande bem, da mesma forma (com uma exceção), nem uma cognição, nem uma emoção, *por si mesma,* é capaz de constituir um grande mal. E assim como um todo formado de ambas, mesmo sem a adição de algum outro elemento, apresentou indubitavelmente capacidade de ser um grande bem, da mesma forma um tal todo, *por si mesmo,* se apresenta capaz de ser um grande mal. Com respeito ao *terceiro* elemento, que foi apresentado como sendo capaz de acrescentar muito ao valor de um bem, isto é, a *crença verdadeira,* aparecerá que ele tem diferentes relações com diferentes espécies de males. Em alguns casos a adição da crença verdadeira a um mal real parece constituir um mal muito pior; em outros casos, porém, não é evidente que produza alguma diferença.

Os maiores males reais podem ser divididos nas três categorias seguintes:

125. (1) A primeira categoria consiste naqueles males que parecem incluir sempre um prazer ou contemplação de admiração de coisas que são elas próprias ou más ou feias. Em outras palavras, esses males são caracterizados pelo fato de que incluem precisamente a mesma emoção que é também essencial para os maiores bens não mistos, dos quais se diferenciam pelo fato de que esta emoção é dirigida a um objeto não apropriado. Na medida em que esta emoção é ou um bem pequeno em si mesmo ou um objeto levemente belo, tais males constituiriam, por isso, exemplos daquilo que denominei males "mistos"; contudo, segundo já afirmei, parece muito duvidoso que uma emoção, completamente isolada do seu objeto, tenha valor ou beleza; certamente não tem muito nem de um nem de outro. Entretanto, é muito importante observar que exatamente as mesmas emoções, que muitas vezes são simplesmente consideradas como sendo os maiores ou os únicos bens, podem ser elementos essenciais precisamente dos piores todos ou conjuntos; note-se que, de acordo com a natureza da cognição que as acompanha, podem constituir condições ou do maior bem ou do maior mal.

A fim de ilustrar a natureza dos males desta categoria, seja-me lícito mencionar dois exemplos: a crueldade e a luxúria.

Que essas duas qualidades constituem grandes males, acredito se possa estar certo disto, imaginando o estado de uma pessoa cujo espírito esteja inteiramente tomado por alguma dessas paixões, na sua pior forma. Se considerarmos então que julgamento faríamos acerca de um universo que consistisse *exclusivamente* em espíritos dominados por tais paixões, sem a mínima esperança de que pudesse um dia existir nele a mínima consciência de qualquer objeto diferente do que o que é próprio a tais paixões, ou qualquer sentimento dirigido para qualquer tal objeto, acredito que não possamos fugir à conclusão de que a existência de um tal mundo seria um mal muito pior do que a inexistência de qualquer universo.

Ora, se assim é, segue-se que esses dois estados viciosos são não somente — conforme em geral se admite — maus como meios, senão também maus em si mesmos. Por outra parte, acredito não ser menos evidente que envolvem na sua natureza aquela complexidade de elementos, a qual denominei um amor àquilo que é mau ou feio.

No que tange aos prazeres da luxúria, a natureza da cognição, por cuja presença devem ser definidos, é algo difícil de ser analisado. Entretanto, parece incluir tanto cognições de sensações orgânicas como percepções de estados do corpo, cuja fruição constitui certamente um mal em si mesmo. No que concerne a tais sensações e percepções, a luxúria incluiria, portanto, na sua essência uma contemplação de admiração daquilo que é feio.

Todavia, um dos elementos mais comuns da luxúria, nas suas formas piores, é uma fruição do mesmo estado de espírito em outras pessoas, e neste caso incluiria também um amor àquilo que é mau.

No que diz respeito à crueldade, é fácil observar que lhe é essencial um prazer pelo sofrimento de outras pessoas; ora, como veremos ao falar da dor, isto constitui certamente um amor ao mal; por outra parte, na medida em que incluir também um sentimento de prazer nos sinais corporais da agonia, compreenderia também um amor ao que é feio. Observar-se-á que em ambos os casos o mal deste estado de coisas é reforçado não somente por um aumento na maldade ou na feiúra do objeto, mas também por um aumento no prazer.

Poder-se-ia objetar, no caso da crueldade, que a nossa reprovação da mesma, mesmo no caso isolado que supusemos, onde não poderíamos ser influenciados por considerações sobre a sua malícia como meio, pode ser realmente dirigida à dor das pessoas, que se tem prazer em contemplar.

A esta objeção pode-se responder, em primeiro lugar, observando o seguinte: tal objeção não consegue de maneira alguma explicar o julgamento que, como me parece, ninguém pode deixar de fazer, se bem refletir, isto é, que, mesmo se a soma de dor contemplada for a mesma, todavia, quanto maior for o prazer sentido na contemplação da mesma, tanto pior será o estado de coisas.

Além disso, acredito poder-se responder à mencionada objeção, chamando a atenção para um fato, isto é, a possibilidade de que o motivo pelo qual atribuímos maior valor a uma afeição valiosa por uma pessoa *real,* é o fato de tomarmos em

consideração o bem adicional que consiste na existência da referida pessoa. No caso da crueldade, podemos insistir em que a sua malícia intrínseca é igualmente grande no caso de a dor contemplada existir realmente e no caso de ser ela puramente imaginária. Eu, pelo menos, sou incapaz de crer que, neste caso, a presença da *crença verdadeira* produza qualquer diferença no que concerne ao valor intrínseco do todo considerado, se bem que possa indubitavelmente constituir uma grande diferença em relação ao seu valor *como meio.*

O mesmo se deverá dizer em relação a outros males desta categoria; sou incapaz de ver que uma crença verdadeira na *existência* dos seus objetos possa trazer alguma diferença quanto ao grau dos seus deméritos reais.

Ao contrário, a presença de uma outra categoria de crenças pode acarretar uma diferença considerável. Quando sentimos prazer no que é mau ou feio, a despeito de sabermos que assim é, o estado de coisas parece ser consideravelmente pior do que se não emitíssemos juízo algum quanto ao valor da coisa. Por estranho que pareça, o mesmo parece acontecer quando formulamos um falso juízo de valor. Quando admiramos o que é feio ou mau, na crença do que é belo e mau, esta crença parece também reforçar a malícia intrínseca da nossa condição. Naturalmente, deve-se compreender que, em ambos esses casos, o julgamento em questão constitui apenas o que denominei um julgamento de gosto; em outros termos, o juízo formulado se refere ao valor das qualidades atualmente conhecidas e não ao valor do objeto, ao qual as mencionadas qualidades podem ser atribuídas com razão ou erroneamente.

Finalmente, deve-se notar que os males desta categoria, *além* daquele elemento emocional — o prazer e a admiração — que têm em comum com os grandes bens não mistos, incluem também sempre alguma emoção específica, que não pertence da mesma forma à constituição de todo bem. A presença desta emoção específica parece certamente reforçar a maldade do todo, embora não seja evidente que, em si mesma, seria ou má ou feia.

126. (2) A segunda categoria de grandes males é constituída indubitavelmente de males mistos; trato-os, porém, primeiro, visto que, sob certo aspecto, parecem constituir o *inverso* da categoria que acabamos de considerar.

Assim como é essencial à categoria que vimos de analisar, que os referidos males incluam uma emoção, apropriada à cognição daquilo que é bom ou belo, porém dirigida a um objeto inapropriado, da mesma forma, para esta segunda classe de males é essencial que estes incluam uma cognição daquilo que é bom ou belo, contudo acompanhada de uma emoção inapropriada. Em resumo, da mesma forma como a última categoria pode ser descrita como constituindo casos do amor daquilo que é mau ou feio, assim esta categoria pode ser descrita como constituindo casos de ódio daquilo que é bom ou belo.

Com respeito a esses males, deve-se observar o seguinte:

1. Os vícios do ódio, da inveja e do desprezo, quando tais vícios constituem males em si mesmos, parecem ser exemplos de tais males mistos; notar-se-á que são freqüentemente acompanhados por males da primeira categoria, por exemplo, quando se sente prazer na dor de uma pessoa boa. Quando estão assim acompa-

nhados, o todo desta forma constituído é indubitavelmente pior do que se um deles existisse sozinho.

2. No caso dos males mistos, uma crença verdadeira na existência do objeto bom ou belo, que é odiado, parece aumentar a maldade do todo no qual está presente. Sem dúvida alguma também, como ocorre na primeira categoria, a presença de uma crença verdadeira quanto ao *valor* dos objetos contemplados, aumenta o mal. Todavia, contrariamente ao que acontece na primeira categoria, um julgamento *falso* parece diminuí-lo.

127. (3) A terceira categoria de grandes males reais parece ser constituída pelas *dores*.

Quanto a estas deve-se observar, em primeiro lugar, que, assim como no caso do prazer, não é à dor em si mesma, mas somente à consciência da dor, que se dirige no nossso julgamento de valor. Assim como no capítulo III se afirmou que o prazer, por mais intenso que seja, que não fosse sentido por ninguém, não seria nenhum bem, da mesma forma a dor, por mais intensa que seja, não constituiria nenhum mal se não se tivesse consciência dela.

Por conseguinte, só se poderá denominar um grande mal a consciência de uma dor intensa. Que esta, *por si mesma,* possa ser um grande mal, não consigo deixar de acreditá-lo. Portanto, o caso da dor parece diferenciar-se do caso do prazer, visto que a mera consciência do prazer, por mais intenso que este seja, *por si mesmo* não parece ser um *grande* mal, mesmo que tenha algum leve valor intrínseco.

Em resumo, a dor — se por esta expressão entendermos a consciência da dor — se apresenta como um mal muito pior do que o prazer é um bem. Ora, se assim é, cumpre admitir que a *dor* constitui uma exceção da regra que parece valer tanto para *todos* os outros grandes males como também para *todos* os grandes bens, isto é, que todos eles constituem unidades orgânicas para as quais são essenciais tanto a cognição de um objeto como uma emoção dirigida para aquele objeto. No caso da dor, e somente da dor, parece ser verdade que a mera cognição, em si mesma, pode constituir um grande mal. Com efeito, constitui ela uma unidade orgânica, pois inclui tanto a cognição como o objeto, sendo que nenhum deles, por si mesmo, encerra mérito ou demérito. Todavia, constitui uma unidade orgânica menos complexa do que qualquer outro grande mal e do que qualquer outro grande bem, *tanto* em razão do fato de que não envolve, *além* da cognição, uma emoção dirigida para o seu objeto, *como também* devido ao fato de que o *objeto* pode aqui ser absolutamente simples, ao passo que na maioria dos outros casos, senão em todos, o próprio objeto é altamente complexo.

Esta falta de analogia entre a relação da dor para com o mal intrínseco e a do prazer para com o bem intrínseco, parece verificar-se também sob um segundo aspecto.

Não somente acontece que a consciência de uma dor intensa é, por si mesma, um grande mal, ao passo que a consciência de um prazer intenso não *constitui*, por si mesma, um grande bem; mas também parece valer a diferença *inversa* da contribuição que trazem para o valor do todo, quando são combinados respectiva-

mente com um outro grande mal ou com um grande bem. Em outras palavras, a presença do prazer (embora não em proporção com a sua intensidade) parece reforçar o valor de um todo, no qual é combinado com qualquer um dos dos grandes não mistos que temos considerado; poder-se-ia até sustentar que *somente* possuem grande valor aqueles conjuntos nos quais está incluído *algum* prazer; em todo caso, é certo que a presença do prazer traz uma contribuição para o valor de conjuntos bons, e contribuição muito maior do que o seu próprio valor intrínseco.

Ao contrário, se um sentimento de dor estiver combinado com qualquer um dos estados maus de espírito que temos considerado, a diferença que a sua presença produz para o valor do todo, *como todo,* parece ser mais para o melhor do que para o pior; em qualquer caso, o único mal adicional que introduz é aquele constituído intrinsecamente por si mesmo.

Assim sendo, ao passo que a dor é *em si mesma* um grande mal, porém nada acrescenta à maldade de um todo na qual se combina com alguma outra coisa má, a não ser aquela que consiste na sua própria maldade intrínseca, o prazer, ao contrário, não constitui *em si mesmo* um grande bem, porém traz um grande acréscimo à bondade de um todo no qual se junta a uma coisa boa, abstraindo-se totalmente do seu próprio valor intrínseco.

128. Finalmente, importa insistir no fato de que o prazer e a dor são inteiramente análogos no seguinte: não podemos supor nem que a presença do prazer sempre torne um estado de coisas melhor *no conjunto,* nem que a presença da dor sempre torne pior.

Esta é a verdade que mais facilmente se deixa de considerar com respeito ao prazer e à dor; é por ser assim que a teoria comum de que o prazer constitui o único bem e a dor o único mal tem as suas conseqüências mais funestas nos falsos juízos de valor.

Não somente o caráter agradável de um determinado estado *não* está em proporção com o seu valor intrínseco, senão que, pelo contrário, pode até aumentar a sua vileza. Não consideramos o ódio de um vilão tanto menos vilão e odioso, pelo fato de ele sentir o máximo prazer nisto; tampouco existe nisto a mínima necessidade lógica que nos obrigue a assim pensar, a não ser que soframos de um preconceito pouco inteligente a favor do prazer. Na realidade, parece evidente que sempre que o prazer se acrescenta a um estado de coisas mau de uma das duas categorias que analisamos, o todo assim formado *sempre* é pior do que se não houvesse a presença de nenhum prazer, embora aqui, se a dor for muito intensa, visto ser ela um grande mal, o estado de coisas possa não ser melhor *no conjunto.*

É por esta via que se pode defender a teoria da punição vindicativa. O ato de infligir dor a uma pessoa cujo estado de espírito é mau pode, se a dor não for excessivamente intensa, criar um estado de coisas que, *no conjunto,* é melhor do que se não se tivesse punido o mau estado de espírito. Uma outra questão é saber se um tal estado de coisas pode jamais constituir um bem positivo.

129. II. A consideração desta outra questão pertence propriamente ao

segundo tópico que acima reservamos à discussão, ou seja, o tópico dos bens "mistos".

Os bens "mistos" foram definidos acima como sendo coisas que, embora constituam bens positivos *como conjuntos,* sem embargo, contêm como elementos essenciais algo de intrinsecamente mau ou feio. Ora, parece haver certamente tal tipo de bens.

Entretanto, para uma adequada consideração de tal tipo de bens, é necessário levar em conta uma nova distinção, isto é, a acima expressa, entre o valor que uma coisa possui "como todo" *(as a whole)* e o valor que possui "em seu todo ou conjunto" *(on the whole).*

Ao definirmos os bens "mistos" como sendo coisas positivamente boas *como todos,* a expressão era ambígua. Queria-se com isto dizer que tais coisas são positivamente boas *no conjunto;* todavia, é necessário agora observar que o valor que uma coisa possui *no conjunto* pode ser considerado equivalente à soma do valor que possui *como todo, juntamente com* o valor intrínseco que pode residir em alguma das suas partes.

Com efeito, por "valor que uma coisa possui como todo" podem-se entender duas coisas muito distintas:

(1) pode-se entender ou o valor que se origina apenas *da combinação* de duas ou mais coisas; ou então

(2) pode-se entender o valor total formado pela adição (1) de quaisquer valores intrínsecos que podem caber às coisas combinadas.

O significado da distinção que acabamos de fazer poderá talvez ser melhor ilustrado se considerarmos o caso suposto da punição vindicativa.

Se é verdade que a existência conjugada de dois males pode constituir um mal menor do que seria a existência isolada de um dos dois, é evidente que isto só pode acontecer porque da combinação nasce um bem positivo que é maior do que a *diferença* existente entre a soma dos dois males e o demérito de um dos dois; este bem positivo seria então o valor do todo, *como todo,* na acepção (1).

Entretanto, se este valor não for um bem tão grande como a soma dos dois males constitui um mal, é patente que o valor do estado de coisas completo será um mal real; e este valor é o valor do todo, *como todo,* no sentido (2).

Qualquer que seja o ponto de vista que se defenda no tocante à punição vindicativa, é evidente que temos aqui *duas coisas distintas,* sendo que com respeito a *cada* uma delas se pode fazer uma pergunta separada, no caso de toda unidade orgânica.

A primeira dessas duas coisas pode ser expressa como a *diferença* entre o valor *da coisa inteira* e a soma do valor das suas partes. Ora, é patente que quando as partes têm pouco ou nenhum valor intrínseco (como acontece com a nossa primeira categoria de bens, analisada nos §§ 114-115), esta diferença será quase ou totalmente idêntica com o valor da coisa inteira. Por conseguinte, a distinção somente se torna importante no caso de conjuntos, dos quais uma ou mais partes possuem um grande valor intrínseco, positivo ou negativo. O primeiro desses

casos, o de um todo, no qual uma parte possui um grande valor *positivo,* está exemplificado na nossa segunda e terceira categoria dos grandes bens não mistos (§§ 120-122); de maneira similar, o Bem Supremo constitui um todo no qual *muitas* partes possuem um grande valor *positivo.*

Observar-se-á que tais casos constituem também objetos muito freqüentes e muito importantes do julgamento estético, uma vez que a distinção essencial entre o estilo "clássico" e o "romântico" consiste no fato de que o primeiro visa a obter o maior valor possível para o conjunto *como todo,* no sentido (1), ao passo que o último sacrifica isto a fim de obter o maior valor possível para alguma *parte,* a qual constitui ela mesma uma unidade orgânica. Segue-se que não podemos afirmar como necessariamente superior nenhum dos dois estilos, visto que se pode obter um resultado igualmente bom, *no conjunto,* ou "como conjunto" na acepção (2), tanto por um método como pelo outro; todavia, parece que o temperamento prevalentemente *estético* se caracteriza por uma tendência a preferir um bom resultado obtido pelo método clássico, a um resultado igualmente bom obtido pelo método romântico.

130. O que temos agora que considerar são casos de conjuntos, nos quais uma ou mais partes possuem um grande valor *negativo,* ou seja, são grandes males reais.

Para começar, seja-nos permitido considerar os casos *mais fortes,* como o da punição retributiva, nos quais temos um todo exclusivamente composto de dois grandes males reais: a malícia e a dor. Poderá um tal todo ser positivamente bom *no conjunto?*

(1) Não consigo enxergar razão alguma para pensar que tais conjuntos sejam jamais bons *no conjunto.* Entretanto, do fato de que podem, não obstante isso, constituir males menores do que uma das suas partes considerada isoladamente, segue-se que têm uma característica que é da maior importância para a correta solução de questões de ordem prática. Segue-se que, abstraindo totalmente de *conseqüências* ou de algum valor que um mal possa ter como mero meio, poderá, *na suposição* de que um mal já exista, valer a pena criar um outro, uma vez que, pela simples criação deste segundo, pode surgir um todo menos mau do que se o mal original tivesse permanecido sozinho.

De maneira análoga, com respeito a todos os conjuntos que estou considerando, cumpre recordar que, ainda que não sejam bens *no conjunto,* todavia, onde já existe um mal, como existem neste mundo, a existência da outra parte desses todos constituirá uma coisa desejável *por si mesma,* em outras palavras, não meramente um meio para bens futuros, mas um dos *fins* que devem ser tomados em consideração ao calcular qual é o melhor estado de coisas possível, em relação ao qual toda ação correta deve constituir um meio.

131. (2) Todavia, na realidade não posso deixar de pensar que existem conjuntos que contêm algo de realmente mau e feio e que são, não obstante isso, grandes bens positivos no conjunto. Com efeito, é a esta categoria que parecem pertencer aqueles exemplos de virtude, que encerram algo de intrinsecamente bom. Naturalmente, não é necessário negar que por vezes se inclui em uma disposição

virtuosa quantidade maior ou menor daqueles bens não mistos que acima discutimos, ou seja, um amor real do que é bom ou belo.

Contudo, as disposições virtuosas típicas e características parecem constituir antes exemplos de bens mistos; podemos tomar como exemplos:

(a) a coragem e a compaixão, que parecem pertencer à segunda das três classes de virtudes distinguidas em nosso último capítulo (§ 107);

(b) o sentimento especificamente "moral", com referência ao qual foi definida a terceira das três categorias (§ 108).

A coragem e a compaixão, na medida em que contêm um estado de espírito intrinsecamente desejável, parecem envolver essencialmente uma cognição de algo de mau ou feio. No caso da coragem, o objeto da cognição pode ser um mal de qualquer uma das nossas três categorias; no caso da compaixão, o objeto próprio é a dor.

Em conseqüência disso, ambas essas virtudes devem conter precisamente o mesmo elemento cognitivo que é também essencial aos males da categoria (1), sendo diferenciados desses pelo fato de que a emoção orientada para esses objetos constitui, nesse caso, uma emoção da mesma espécie que é essencial aos males da classe (2).

Em resumo, assim como os males da categoria (2) parecem consistir no ódio do que é bom ou belo, e os males da categoria (1) no amor ao que é mau ou feio, da mesma forma essas virtudes envolvem *ódio* ao que é mau ou feio. Ambas essas virtudes encerram, indubitavelmente, também outros elementos, e, entre estes, cada um contém a sua emoção específica; entretanto, podemos estar certos de que o seu valor não depende exclusivamente desses outros elementos, considerando o que pensaríamos de uma atitude de suportar ou de desprezar ostensivamente um objeto intrinsecamente bom ou belo, ou do estado de uma pessoa cuja mente estivesse repleta de compaixão pela felicidade de uma admiração valiosa. Ora, a compaixão pelos sofrimentos imerecidos dos outros, o suportar a dor, o ódio das más disposições em nós ou em outros, parecem indubitavelmente ser admiráveis em si mesmas; se assim for, existem coisas admiráveis, que devem ser perdidas, se não houvesse nenhuma cognição do mal.

Analogamente, o sentimento especificamente "moral", em todos os casos em que tem algum valor intrínseco considerável, parece incluir um ódio dos males da segunda e da primeira categorias. É bem verdade que a emoção é aqui suscitada pela idéia de que uma ação é correta ou errada, e conseqüentemente o objeto da idéia que a suscita geralmente não constitui um mal intrínseco. Entretanto, na medida em que eu possa enxergar, a emoção com a qual uma pessoa conscienciosa encara uma ação correta real ou imaginária, encerra, como elemento essencial, a mesma emoção com a qual encarna uma ação errada; com efeito, parece que este elemento é necessário para tornar a sua emoção especificamente *moral.*

Ora, a emoção especificamente moral suscitada pela idéia de uma ação errônea parece-me conter essencialmente uma cognição mais ou menos vaga do tipo de males intrínsecos que costumeiramente são produzidos por ações errôneas, pouco importando se seriam ou não produzidos pela ação específica em questão.

Com efeito, não consigo distinguir, nos seus traços principais, o sentimento moral suscitado pela idéia da retidão ou do erro, onde quer que seja intenso, do estado total constituído por uma cognição de algo intrinsecamente mau juntamente com a emoção de ódio dirigida a ele. Tampouco precisamos surpreender-nos ante o fato de que este estado mental seja o mais primordialmente associado com a idéia da retidão, se refletirmos sobre a natureza das ações que mais comumente são reconhecidas como deveres. Efetivamente, a maior parte das ações que comumente consideramos como deveres são *negativas:* o que consideramos nosso dever é *abster-nos* de alguma ação à qual somos tentados por um impulso natural forte. Ora, tais ações errôneas, em cuja omissão consiste o dever, são geralmente tais, que produzem de imediato alguma conseqüência má, para dor de outros; ao passo que, em muitos casos importantes, a inclinação que nos dispõe a elas é em si mesma má, contendo, como por exemplo no caso do impulso da luxúria ou da crueldade, um prazer que antecipa algo de mau ou de feio. Que a ação reta assim freqüentemente acarreta a supressão de algum impulso mau, é necessário para explicar a plausibilidade do conceito de que a virtude *consiste* no controle da paixão pela razão.

Em conseqüência, parece ser verdade que, toda vez que uma forte emoção moral for suscitada pela idéia da retidão, a emoção é acompanhada por uma cognição vaga do tipo de males geralmente suprimidos ou evitados pelas ações que com maior freqüência nos ocorrem como exemplos de dever; e que a emoção é dirigida para esta qualidade má.

Por conseguinte, podemos concluir que a emoção moral específica deve quase todo o seu valor intrínseco ao fato de que inclui uma cognição de males, acompanhada pelo ódio dos mesmos; a simples retidão, atribuída com ou sem razão a uma ação, parece ser incapaz de constituir objeto de uma contemplação emocional, que será algum grande bem.

132. Se assim é, temos, em muitos casos importantes de virtude, exemplos de um todo, sumamente bom em si mesmo, o qual porém encerra a cognição de alguma coisa cuja existência constituiria um grande mal: um grande bem depende absolutamente, quanto ao seu valor, do fato de incluir algo de mau ou de feio, embora não deva o seu valor *exclusivamente* a este elemento. No caso das virtudes, este objeto mau geralmente existe na realidade.

Não parece, porém, haver razão alguma para pensar que, quando tal objeto existir, o estado de coisas assim resultante seja por isso mesmo o melhor, *no conjunto.* O que parece indubitável é apenas que a contemplação de um objeto, cuja existência *seria* um grande mal, ou que é feio, pode ser essencial para um todo valioso.

Temos um outro exemplo insofismável disso na apreciação da tragédia. Todavia, na tragédia, os sofrimentos de Lear e o vício de Iago podem ser puramente imaginários. E parece certo que, se tais sofrimentos e tal vício existissem na realidade, o mal assim resultante não acrescentaria valor positivo algum àquele bem suficientemente grande para contrabalançar tal perda. Com efeito, parece que a existência de uma crença verdadeira no objeto desses bens mistos acrescenta

algum valor ao todo no qual se conjuga a eles: uma compaixão consciente pelo sofrimento real parece ser melhor, *como todo,* do que uma compaixão por sofrimentos meramente imaginários; isto pode bem acontecer, mesmo que o mal envolvido no sofrimento real torne o estado de coisas, *em seu conjunto,* mau. Certamente parece ser verdade que uma crença *falsa* na existência real do seu objeto torna um bem misto pior do que se o nosso estado de espírito fosse aquele com o qual normalmente consideramos uma pura ficção.

Com base no exposto podemos concluir que os únicos bens mistos, que são positivamente bons *em seu conjunto,* são aqueles em que o objeto é alguma coisa que *seria* um grande mal, se existisse, ou aqueles em que o objeto *é* feio.

133. Com respeito, pois, àqueles bens mistos que consistem numa atitude adequada do espírito em relação a coisas más ou feias, e que incluem no seu número a maior parte de virtudes que possuem algum valor intrínseco, há necessidade de enfatizar em especial as três conclusões a seguir:

(1) Não parece haver razão alguma para pensar que onde o objeto é uma coisa má em si mesma, que *realmente existe,* o estado de coisas inteiro seja sempre positivamente *bom em seu todo.*

A atitude mental apropriada em relação a um mal realmente existente contém, naturalmente, um elemento que é absolutamente idêntico com a mesma atitude em relação ao mesmo mal, quando este é puramente imaginário. E este elemento, que é comum aos dois casos, pode ser um grande bem positivo, no conjunto. Entretanto, não parece haver motivo algum para duvidar de que, onde o mal for *real,* a soma deste mal real é sempre suficiente para reduzir a soma total do valor a uma quantidade negativa.

Em conseqüência disso, não temos motivo algum para manter o paradoxo de que um mundo ideal seria aquele em que o vício e o sofrimento existem necessariamente a fim de que possa encerrar os bens que consistem na emoção apropriada em relação aos mesmos. Não constitui um bem positivo a existência necessária do sofrimento para que possamos ter compaixão dos que por ele são afetados, como tampouco não constitui um bem positivo a existência necessária da maldade para que possamos odiá-la.

Não há razão alguma para pensar que o Ideal deva conter qualquer mal. Segue-se daí que não podemos admitir a validade de qualquer um dos argumentos comumente utilizados na Teodicéia; nenhum desses argumentos consegue justificar o fato de que existe sequer o mínimo dos muitos males que este mundo encerra. O máximo que se possa dizer a respeito de tais argumentos é que, quando invocam o princípio da unidade orgânica, o seu recurso é valido *em princípio. Pode* ser que a existência do mal seja necessária, não somente como um meio, mas analiticamente, para a existência do maior bem. Entretanto, não há razão alguma para crer que *isto* ocorra em todo e qualquer caso.

(2) Todavia, *há* razão para pensar que a cognição de coisas más ou feias, que são puramente imaginárias, seja essencial ao Ideal. Neste caso a necessidade de demonstração é outra.

Não se pode duvidar de que a apreciação da tragédia constitua um grande bem positivo, parecendo igualmente certo que as virtudes da compaixão, da cora-

gem e do autocontrole contêm tais bens, e para todas elas a cognição de coisas que seriam más, se existissem, é analiticamente necessária.

Aqui temos, por conseguinte, coisas cuja existência deve acrescentar valor a todo conjunto no qual estejam contidas; tampouco podemos estar certos de que qualquer bem do qual estivessem ausentes, por isso mesmo ganharia mais em seu valor *como todo,* do que perderia pela sua omissão. Não temos razão alguma para pensar que qualquer conjunto que as não contivesse, seria tão bom, *no conjunto,* como algum todo em que estivessem presentes. O motivo para a sua inclusão no Ideal é tão forte como o que milita em favor da inclusão das qualidades materiais (§ 123, supra), sendo que contra a inclusão desses bens nada pode ser aduzido, a não ser uma simples possibilidade hipotética.

(3) Finalmente, é de importância insistir em que, como se disse acima, essas virtudes mistas possuem um grande valor prático, além daquele que possuem ou em si mesmas ou como meros meios. Onde existem males, como é o caso no presente mundo, o fato de que são conhecidos e adequadamente apreciados, constitui um estado de coisas que tem, *como conjunto,* um valor maior do que a própria apreciação de males puramente imaginários.

Tal estado de coisas, como dissemos, nunca é positivamente bom *em seu conjunto;* quando, porém, o mal que reduz o seu valor total a uma quantidade negativa já existe inevitavelmente, a obtenção do valor intrínseco que cabe a ele *como todo* produzirá obviamente um estado de coisas melhor do que se o mal tivesse existido por si mesmo, abstraindo totalmente do bom elemento nele, o qual é idêntico à apreciação de males imaginários, e de quaisquer conseqüências ulteriores que a sua existência possa acarretar.

O caso é aqui o mesmo que ocorre com a punição retributiva. Onde um mal já existe, é um bem que seja objeto de compaixão ou de ódio, ou que seja suportado, conforme a sua natureza, da mesma forma como pode constituir um bem que certos males sejam punidos. Naturalmente, como sói acontecer em todos os casos práticos, muitas vezes ocorre que a obtenção deste bem seja compatível com a obtenção de um outro bem maior. Todavia, é importante enfatizar que temos aqui um valor intrínseco real, que deve ser levado em consideração para avaliar o saldo máximo possível de valor intrínseco, que sempre temos o dever de promover.

134. Com isto completei as observações que me pareciam mais necessárias no que concerne aos valores intrínsecos.

É evidente que, para uma resposta adequada a esta questão, que constitui o ponto fundamental da Ética, permanece aberto um campo de investigação tão vasto quanto árduo, como o que no último capítulo atribuí à Ética Prática. Resta tanto a dizer no que tange à questão de saber que resultados são intrinsecamente bons, e em que graus, como quanto à questão de saber que resultados nos é possível conseguir sendo que ambas as questões exigem e compensam uma pesquisa feita com igual paciência.

Muitos dos juízos que emiti no decurso do presente capítulo parecerão sem dúvida arbitrários; devo reconhecer que alguns dos atributos dos valores intrínse-

cos, que a mim pareceram verdadeiros, não apresentam aquela simetria e aquela lógica sistemática que se costuma exigir dos filósofos.

Contudo, se alguém insistir nesta alegação, seja-me permitido assinalar respeitosamente que não considero válida a objeção. Não temos motivo algum para supor que a verdade acerca de qualquer matéria deva apresentar necessariamente aquela simetria que desejaríamos ver, ou, para usar a expressão vaga e comum, a verdade deva apresentar qualquer forma específica de "unidade".

Ir em busca de "unidade" e de "sistema" a expensas da verdade não compete, em seu entender, à filosofia, por mais universalmente que a prática dos filósofos tenha seguido esta linha. Por outra parte, só se pode afirmar legitimamente que todas as verdades do Universo possuem uma para com a outra todas as diversas relações que podem ser expressas pelo termo "unidade", quando tivermos distinguido cuidadosamente essas várias relações e descoberto quais são essas verdades.

Em particular, nada nos autoriza a afirmar que as verdades éticas estejam "unificadas" de alguma forma particular, a não ser em virtude de uma pesquisa conduzida pelo método que tenho procurado seguir e ilustrar.

O estudo da Ética seria indubitavelmente muito mais simples, e os seus resultados seriam muito mais "sistemáticos" se, por exemplo, a dor fosse um mal exatamente da mesma grandeza que o prazer é um bem; entretanto, nada nos autoriza a supor que o Universo seja tal, que as verdades éticas devam apresentar este tipo de simetria. Não tem peso algum qualquer argumento que se invoque contra a minha conclusão de que o prazer e a dor *não* se correspondem simetricamente da maneira assinalada, enquanto não se proceder a um exame diligente dos exemplos e casos que me conduziram a tal conclusão.

Contudo, estimo que os resultados logrados neste capítulo sejam considerados antes como uma ilustração do método que deve ser adotado para responder à questão fundamental da Ética, bem como dos princípios que devem ser observados neste trabalho, do que como uma resposta propriamente dita à referida questão. As verdades sobre as quais desejo insistir são as seguintes: que as coisas intrinsecamente boas ou más são muitas e diversificadas; que a maioria delas constituem "unidades orgânicas", na acepção especial e definida que dei ao termo; e que o único meio de que dispomos para decidir acerca do seu valor *intrínseco* e do seu grau é distinguir com diligência e exatidão qual é a coisa acerca da qual formulamos a questão, e ao depois examinar se possui ou não o predicado singular "bom" em qualquer um dos seus vários graus.

Similarmente, no que concerne à questão "que devemos fazer?", procurei no capítulo anterior antes mostrar exatamente qual seja o sentido da questão, e que dificuldades devemos enfrentar na busca da resposta adequada ao problema, do que demonstrar a validade desta ou daquela resposta.

As duas referidas questões, possuindo exatamente a natureza que lhes atribuí, constituem *os* problemas aos quais compete à Ética dar resposta: este pode ser considerado o resultado principal dos precedentes capítulos.

Estes são os problemas aos quais os filósofos éticos têm sobretudo consa-

grado, na realidade, a sua atenção, embora sem reconhecerem a verdadeira questão. Sob este aspecto, há várias fontes de erro que têm prevalecido amplamente na Ética: a praxe de perguntar quais são as virtudes ou os deveres, sem distinguir o que significam tais termos; a praxe de perguntar o que se deve fazer aqui e agora, sem distinguir se como meio ou como fim, ou seja, em virtude da própria coisa ou em vista dos seus resultados; a busca de um *critério* único do correto e do errado, sem reconhecer que, para descobrirmos um critério devemos antes examinar *que* coisas *são* corretas ou erradas; finalmente, o descaso do princípio das "unidades orgânicas".

O esforço consciente para evitar as remencionadas fontes de erro, a tentativa de aplicar a todas as coisas comuns passíveis de julgamento ético as duas perguntas (e somente estas) — têm valor intrínseco? constituem um meio para a obtenção do melhor possível?—, tal esforço e tal tentativa, digo, são inteiramente novos, quanto saiba.

Os resultados deste esforço e desta tentativa, se forem confrontados com os que costumam colher os autores de filosofia moral, são por certo suficientemente surpreendentes; espero, em todo caso, que não se afigurem estranhos ao Bom Senso. É de desejar-se, e muito, que o trabalho geralmente consagrado a responder a certas questões — como por exemplo, se certos "fins" são mais ou menos "compreensivos" um do outro, ou mais ou menos "compagináveis"um com o outro, questões estas que, mesmo na hipótese de se lhes dar um sentido preciso, são inteiramente irrelevantes para demonstrar qualquer conclusão ética — seja abandonado, investigando-se em lugar delas os dois problemas claros que acabamos de mencionar.

135. O objetivo principal do presente capítulo foi definir resumidamente a categoria de coisas entre as quais podemos esperar encontrar ou grandes bens intrínsecos ou grandes males intrínsecos; em especial, procuramos assinalar que existe uma grande variedade de tais coisas, e que as mais simples delas, com uma exceção, constituem conjuntos altamente complexos, compostos de partes que apresentam em si mesmas pouco ou nenhum valor.

Todas essas coisas envolvem a consciência de um objeto, o qual em si mesmo é geralmente muito complexo, e quase todas envolvem também uma atitude emocional em relação a este objeto; entretanto, embora tenham certas características que lhes são comuns, a grande variedade de qualidades com respeito às quais diferem uma da outra, são igualmente essenciais para o seu valor; nem o caráter genérico de todas elas, nem o caráter específico de cada uma delas, constitui por si mesmo um grande bem ou um grande mal; devem o seu valor ou o seu desvalor, em cada caso, à presença de ambos.

A minha exposição compreende três divisões principais, que tratam, respectivamente, (1) dos bens não mistos, (2) dos males, (3) dos bens mistos.

(1) Pode-se afirmar que todos os bens não mistos consistem no amor a coisas belas ou a pessoas boas; todavia, o número dos diferentes bens deste tipo é tão grande como o dos objetos belos, sendo também diferenciados um do outro pelas diferentes emoções apropriadas aos diferentes objetos.

Tais bens são sem dúvida bons, mesmo que as coisas ou pessoas amadas

sejam imaginárias; insistiu-se, contudo, em que, quando a coisa ou pessoa é real e realmente se acredita assim ser, estes dois fatos conjugados, quando combinados com o amor das qualidades em questão, constituem um conjunto que é muito melhor do que o simples amor respectivo, tendo um valor adicional, inteiramente distinto daquele que cabe à existência do objeto, no caso de o objeto ser uma pessoa boa.

Assinalou-se, finalmente, que o amor das qualidades mentais por si mesmas não parece constituir um bem tão grande como o representado pela presença de qualidades mentais e materiais conjugadas; e que, em todo caso, um número incalculável de coisas — e das melhores — consistem no amor às qualidades materiais, ou o incluem (§§ 113/123).

(2) Pode-se dizer que os grandes males consistem:

(a) ou no amor àquilo que é mau ou feio;

(b) ou no ódio do que é bom ou belo;

(c) ou na consciência da dor.

Conseqüentemente, a consciência da dor, se constituir um grande mal, é a única exceção à regra de que todos os grandes bens e os grandes males envolvem tanto uma cognição como uma emoção dirigida ao seu objeto (§§ 124-128).

(3) Os bens mistos são aqueles que incluem algum elemento mau ou feio. Pode-se dizer que consistem ou no ódio do que é feio ou dos males das categorias (a) e (b), ou na compaixão que se sente face à dor.

Entretanto, nos casos em que os bens mistos incluem um mal existente na realidade, o seu desvalor parece ser sempre suficientemente grande para superar o valor positivo que possuem (§§ 129-133).

GEORGE EDWARD MOORE

ESCRITOS FILOSÓFICOS*

(CAPÍTULOS I, II, VI E VII)

Tradução de **Pablo Rubén Mariconda**

* Do original inglês *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin Ltda., Londres, 1970 (3.ª impressão).

CAPÍTULO I

São as características das coisas particulares universais ou particulares?

Entendo que o objeto deste Simpósio é discutir uma tese defendida pelo Professor Stout em sua Hertz Lecture à Academia Britânica sobre *A Natureza dos Universais e das Proposições (The Nature of Universals and Propositions).*[1] Ele defende aí uma perspectiva, que ele parece pensar que se pode expressar apropriadamente pelas palavras: "todo caráter que caracteriza ou uma coisa concreta ou um indivíduo concreto é particular e não universal". Entendo que o que se requer que façamos é discutir a tese que *ele* expressa por essas palavras. Não devemos atribuir às palavras o sentido ou sentidos que *nós* pensamos que elas devem transmitir, e a seguir discutir se a perspectiva ou perspectivas que elas expressariam *então* são verdadeiras ou falsas. O que devemos fazer é tentar descobrir o que o Professor Stout significa por elas, e a seguir discutir simplesmente se a perspectiva em que *ele* as emprega para expressá-las é verdadeira ou falsa, ainda que possamos pensar que a perspectiva em questão é uma perspectiva que elas não podem de modo algum expressar apropriadamente.

Confesso agora que penso ser extremamente difícil estar certo do que o Professor Stout significa por aquelas palavras. Tudo que posso fazer, portanto, é tentar enunciar tão claramente quanto possível as únicas perspectivas que, até onde posso ver, ele poderia significar por elas, e discutir se são verdadeiras ou falsas. É, obviamente, possível que eu passe por alto exatamente a perspectiva que é a que realmente ele significa; mas, se assim o for, espero que o que direi tenha pelo menos a utilidade de tornar-lhe mais fácil a mostrar o que ele significa.

Existem dois pontos principais de que tenho dúvidas. O primeiro é com relação ao que precisamente ele significa pela expressão *"é particular"* (ou *"é um particular"*; pois algumas vezes ele usa também esta última expressão como equivalente da primeira, por exemplo, na página 8) na sentença "todo caráter que caracteriza uma coisa concreta *é particular"*. E o segundo é como, precisamente, ele usa o termo "caráter".

Com relação ao primeiro ponto, não tenho nenhuma dúvida de que *parte, pelo menos,* do que ele significa por "é particular" é "caracteriza somente uma coisa". Parte, pelo menos, do que ele pretende afirmar com relação a toda entidade da qual se pode dizer verdadeiramente que ela é "um caráter de uma coisa

[1] *Proceedings of the British Academy*, vol. X, 1921-22. (N. do A.)

concreta", no sentido (qualquer que possa ser) em que está usando o termo "caráter", é, muito claramente, que cada uma dessas entidades *caracteriza somente uma coisa;* ou (o que é equivalente a isto) que nenhuma entidade desse tipo caracteriza mais do que uma coisa — nenhuma entidade desse tipo é um "caráter comum" de duas ou mais coisas. Esta noção, de caracterizar somente uma coisa, parece-me ser uma concepção perfeitamente clara; e, portanto, se apenas pudermos descobrir o que o Professor Stout significa por "caracteres", teremos uma proposição perfeitamente clara, que é pelo menos uma parte do que ele pretende afirmar e que podemos discutir. Minha única dúvida é se "caracteriza somente uma coisa" pode ser *tudo* o que ele significa através de "é particular" ou "é um particular". Mas devo aqui confessar que, se o Professor Stout significa alguma outra coisa, não fui capaz de formar a mais vaga noção do que mais ele significa. Contentar-me-ei, portanto, em discutir, com relação a determinadas classes de entidades, se é ou não verdadeiro para elas que cada uma dessas entidades "caracteriza somente uma coisa", embora eu reconheça que isto é provavelmente apenas uma parte do que o Professor Stout pretende afirmar.

Posso explicar que me parece um abuso totalmente indefensável da linguagem usar as expressões "é particular" ou "é um particular" de tal modo que a proposição "P é particular" ou "P é um particular" implique "P caracteriza somente uma coisa". Nenhum dos vários sentidos em que se pode usar apropriadamente "é particular" me parece trazer consigo esta implicação. Mas penso não existir nenhuma dúvida de que o Professor Stout está usando essas expressões em algum sentido que acarrete essa implicação; e, como disse, entendo que devemos discutir somente as perspectivas que ele significa, e não as perspectivas que possamos pensar que suas palavras devam significar.

Mas existe um significado que se poderia ligar às expressões "é particular" ou "é um particular", com relação às quais penso ser muito importante mostrar que o Professor Stout não pode, consistentemente com seus próprios enunciados, estar usando as expressões com *aquele* significado. Na formulação de nossa questão usa-se aparentemente a expressão "coisas particulares" como um sinônimo da expressão "coisas concretas", que o Professor Stout usa nas páginas 4 e 5; e o próprio Professor Stout assim as usa no começo da página 5. E penso que indubitavelmente um uso correto de "é particular" ou "é um particular" é como um sinônimo de "é uma coisa particular" ou "é uma coisa concreta". Se o Professor Stout estivesse usando as expressões neste sentido, seu enunciado "todo caráter de uma coisa concreta é particular" significaria, obviamente, o mesmo que "todo caráter de uma coisa concreta é ele próprio uma coisa concreta". E poder-se-ia talvez pensar que isto é o que ele significa. Mas ele certamente não pode *consistentemente* significar isso; desde que na página 7 ele declara que um espirro certamente é "particular", embora insinua que no entanto *não* é uma "substância" — sendo a expressão "é uma substância" uma expressão que ele usa em todos os lugares, da página 7 em diante, como equivalente a "é uma coisa concreta ou individual". Ele insinua, portanto, que um espirro, enquanto é "particular" no sentido (qualquer que possa ser) em que Stout sustenta que todos os "caracteres" das coi-

sas concretas são "particulares", *não* é em si mesmo uma "coisa concreta". E na mesma passagem ele emprega uma marca útil para distinguir os "caracteres" das "coisas concretas" ou dos "indivíduos concretos". Nada, sugere Stout, pode ser um "caráter" *a menos que* seja *predicável de alguma outra coisa;* e nada pode ser uma "coisa concreta" ou um "indivíduo concreto" ou uma "substância" *se* é *predicável de alguma outra coisa;* do que se seguiria novamente que, segundo ele, *nenhum* caráter pode ser "particular" no sentido de ser uma coisa concreta. Parece-me que a noção de ser *predicável de alguma outra coisa* é uma noção clara, e que é indubitavelmente de acordo com o uso confinar o termo "caráter" ao que é predicável de alguma outra coisa, e os termos "coisa concreta", "indivíduo concreto" e "substância" ao que *não* é. Eu próprio estaria inclinado a usar o termo "é um caráter" como *equivalente a* "é predicável de alguma outra coisa"; de tal forma que não somente todo "caráter" seria predicável de alguma outra coisa, mas tudo que é predicável de alguma outra coisa seria um "caráter": reconheço inteiramente, entretanto, que é legítimo usar o termo "caráter" num sentido mais restrito, de tal modo que somente algumas das entidades que são predicáveis de alguma outra coisa seriam "carateres". Porém concordo com o Professor Stout que nada pode ser chamado um "caráter" *a menos que* seja predicável de alguma outra coisa; e, a propósito, esta é a razão pela qual discordo de sua proposição de que um espirro é um "caráter". Posso dizer de um indivíduo dado A: "foi A que espirrou aquele espirro"; e penso que aqui as palavras "espirrou aquele espirro" podem expressar um "caráter", uma vez que podem expressar alguma coisa que é predicável de A. Porém nego completamente que o próprio espirro é predicável de qualquer outra coisa. O que significamos por "espirrou aquele espirro" *não* é o mesmo que significamos por "aquele espirro". Eu diria que o próprio espirro é evidentemente um *evento;* e todo evento é tão pouco suscetível de ser predicado de alguma outra coisa quanto o é uma coisa concreta, um indivíduo concreto ou uma substância. Concordo com o Sr. Johnson que todos os eventos, incluindo-se os espirros e os lampejos de relâmpagos, são o que ele chama "substantivos próprios" — uma categoria que exclui o fato de eles serem "carateres", pela exata razão de que nenhum "substantivo próprio" é predicável de alguma outra coisa. Mas embora todos os eventos sejam "substantivos próprios", parece-me, como infiro que parece ao Sr. Johnson, um simples abuso de linguagem chamar os eventos, como faz o Dr. Mcttagart, "substâncias". Quando ele afirma na página 7 que o Sr. Johnson diz que um lampejo de relâmpago é uma substância, suponho que o Professor Stout deve ter assumido que o Sr. Johnson usaria o termo "substância" como um sinônimo de "substantivo próprio"; ao passo que, enquanto o Sr. Johnson sustenta que um lampejo de relâmpago *não* é um "caráter", ele também sustenta que não é uma "substância", uma vez que ele reconhece uma categoria de entidades que ele chama "ocorrências", que, embora compartilhem com as "substâncias" a característica de não serem predicáveis de nenhuma coisa, e de não serem portanto "carateres", diferem das "substâncias" em outros aspectos.

Retornemos desta digressão. O único significado que posso ver que o Professor Stout está ligando às expressões "é particular" ou "é um particular" é o signi-

ficado "caracteriza somente uma coisa", e portanto os únicos significados possíveis, que posso discutir, de sua sentença "todo caráter de uma coisa concreta ou de um indivíduo concreto é particular", serão significados obtidos entendendo-se "é particular" neste sentido.

Contudo resta a questão: em que sentido ele está usando o termo "caráter"?

Penso que se entenderia naturalmente a sentença "todo caráter de uma coisa concreta caracteriza somente uma coisa" num sentido do qual se seguiria que, se A e B são duas coisas concretas diferentes, então não pode ser verdade, por exemplo, que A é redonda e B é redonda; que A é vermelha e B é vermelha, etc. Isto é o que naturalmente se implicaria dizendo que duas coisas concretas nunca têm um caráter comum. Porém obviamente estas proposições são monstruosamente falsas, e penso que é bastante óbvio que o Professor Stout não pretende afirmar que sejam verdadeiras. Ele está obviamente pronto a admitir que, onde "A" e "B" são nomes de duas coisas concretas diferentes, as expressões "A é redondo" e "B é redondo" podem, no entanto, cada uma delas expressar uma proposição verdadeira. Mas o que, então, ele significa dizendo que, se A e B são duas coisas concretas diferentes, *todo* caráter que pertence a A pertence somente a A, e todo caráter que pertence a B pertence somente a B?

Até onde posso ver, existem somente duas alternativas possíveis com relação a seu significado. (1) Ele poderia estar pretendendo dizer que, se, onde "A" e "B" são nomes de duas coisas concretas diferentes, as expressões "A é redondo" e "B é redondo" expressam proposições verdadeiras, o sentido em que se usa "é redondo" numa expressão deve ser *diferente* do sentido em que ele é usado na outra. Ou (2) ele pode estar usando o termo "caráter" num sentido restrito bastante indefensável; de tal modo que, enquanto se admite que o que se predica de A numa proposição verdadeira expressa por "A é redondo" pode ser exatamente o mesmo que o que se predica de B numa proposição verdadeira expressa por "B é redondo", ele sustentaria que o que é, em tais casos, predicado de ambas, não se pode apropriadamente chamar um "caráter".

Com relação a (1), penso ser bastante possível que o Professor Stout pretenda dizer isto, porque, numa sua publicação anterior acerca do mesmo objeto[2] disse alguma coisa que parece implicar isso. "Quando afirmo", diz ele aí, "que o dado-do-sentido é vermelho, significo apenas aquele vermelho particular com o qual estou imediatamente familiarizado." Considero que isto deve significar que se considero dois dados-dos-sentidos diferentes, um dos quais, A, me apresenta um matiz particular de vermelho, R_1, enquanto o outro, B, me apresenta um matiz particular diferente, R_2, então o que eu significaria pela expressão "é vermelho", se eu dissesse para A "A é vermelho", seria "A é caracterizado por R_1", enquanto que o que significaria por "é vermelho", se eu dissesse para B "B é vermelho", seria "B é caracterizado por R_2", e que portanto eu estaria usando "é vermelho", nos dois casos, em sentidos diferentes. Mas se o Professor Stout significa isto, então penso que o que ele significa é obviamente falso. Se digo simplesmente a

[2] *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1914-15, p. 348. (N. do A.)

alguém que um dos meus dados-dos-sentidos é vermelho, *não* estou obviamente dizendo-lhe de que matiz particular de vermelho é. Em outros termos, *não* estou usando "é vermelho" como um nome para o matiz particular que, de fato, me apresenta. Suponhamos que o matiz em questão é R_1. *Não* estou, como o Professor Stout parece insinuar, usando "é vermelho" como um nome de R_1. E penso que é bastante óbvio para que coisa o estou usando como nome. Percebo com relação a R_1 que ele tem um determinado caráter, P, que pertence também ao matiz R_2 e a um número imenso de outros matizes particulares, e o que significo por "é vermelho" é simplesmente "tem *algum* caráter do tipo P". E o que estou dizendo a alguém, se é que lhe digo, com relação a outro dado-do-sentido, B, que me apresenta o matiz R_2, que também é vermelho, é *precisamente a mesma coisa,* a saber, que B também "tem *algum* caráter do tipo P". É verdade que se sei, no caso suposto, que o dado-do-sentido A tem *algum* caráter do tipo P, e que o dado-do-sentido B também tem *algum* caráter do tipo P, é porque sei no caso de A que ele tem R_1, e que R_1 tem o caráter P, e no caso de B que ele tem R_2, e que R_2 tem o caráter P. Mas não é óbvio que este conhecimento extra, que, de fato, tenho com relação a A e B, a saber, que A tem o matiz R_1 e B o matiz R_2, não toma nenhuma parte do que *expresso* por "A é vermelho" ou por "B é vermelho"? A perspectiva oposta do que expresso por "é vermelho" num caso é "tem R_1", e no outro "tem R_2", e de que se trata portanto de alguma coisa diferente nos dois casos, pode, segundo penso, ser refutada por uma *reductio ad absurdum* (redução ao absurdo) como segue. Suponhamos que R_1 e R_2 não são apenas matizes de vermelho, mas também matizes de escarlate. Posso então usar verdadeiramente as palavras "A e B são os dois escarlates" assim como as palavras "A e B são os dois vermelhos". Mas se o que eu significar por "A é vermelho e B é vermelho" for "A tem R_1 e B tem R_2", então obviamente o que significarei por "A é escarlate e B é escarlate" também seria "A tem R_1 e B tem R_2". O que quer dizer que a perspectiva de que o que significo por "A é vermelho" é algumas vezes diferente do que significo por "B é vermelho", a saber, num caso que "A tem R_1" e noutro que "A tem R_2", envolve a conseqüência absurda de que o que significo por "A é escarlate" é o *mesmo* que o que significo por "A é vermelho". De modo bastante óbvio esta conseqüência é absurda, e portanto a perspectiva que a implica é falsa.

Duvido que o Professor Stout realmente duvidaria do que acabo de dizer. Ao contrário, minha contestação do que significamos por "é vermelho" é exatamente "tem *algum* caráter do tipo P" penso ser *parte (não* o todo) do que ele próprio, na página 14, está afirmando ser verdadeiro e considerando que o Sr. Johnson nega, quando diz que a "cor" e o "vermelho" *são* "tipos gerais de qualidades" e *não* são "ambos singulares, representando cada qual uma única qualidade positiva". *Parte* do que ele significa por isto penso ser exatamente que o que "A é vermelho" representa é simplesmente alguma coisa da forma "A tem *algum* caráter do tipo P", e o que "A é colorido" representa é simplesmente alguma coisa da forma "A tem *algum* caráter do tipo Q"; embora isto não seja tudo, uma vez que ele une a esta assunção uma perspectiva posterior, que penso ser certamente falsa, com relação à análise das proposições da forma "A tem *algum* caráter do tipo P". Quero insis-

tir que se deve analisar deste modo a perspectiva de que "A é vermelho", a qual, na medida em que é confirmada, é definitivamente incompatível com a perspectiva de que, quando digo de modo verdadeiro, de duas coisas concretas diferentes, A e B, "A é vermelho" e "B é vermelho", o que expresso por "é vermelho" numa sentença é diferente do que expresso por "é vermelho" na outra. Ao contrário, o caráter para o qual uso "é vermelho" como um nome é, em cada caso, precisamente o mesmo, a saber, "tem *algum* caráter do tipo P".

Segue-se que a primeira das duas alternativas com relação ao significado do Professor Stout, que me parecem ser as únicas alternativas possíveis, é tal que, se ele significa o que ela supõe que ele signifique, então o que ele significa certamente é falso. É falso que o que expressamos por "é vermelho" é alguma coisa que não pode caracterizar mais do que uma coisa concreta. E uma vez que o que expressamos por "é vermelho" certamente é um caráter, em qualquer sentido legítimo, do termo "caráter", a sentença do Professor Stout "todo caráter de uma coisa concreta caracteriza somente uma coisa" somente pode ser verdadeira se ele está usando "caráter" em algum sentido impropriamente restrito.

Que ele está fazendo isso — que assim como ele significa por "é particular" alguma coisa que ninguém deve significar por "é particular", significa por "todo caráter" alguma coisa que ninguém deve significar por "todo caráter" — era a segunda alternativa que distingui acima com relação a seu significado. E penso que podemos ver agora qual é o sentido indevidamente restrito em que ele está usando o termo "caráter". Ele o está usando num sentido tal que nenhum caráter *genérico,* como aquele que se expressa por "é vermelho", "é redondo", "é colorido", etc., é, em sua terminologia, um caráter. Com relação a tais carateres genéricos é perfeitamente óbvio que podem caracterizar duas ou mais coisas concretas; e vimos que o Professor Stout não parece realmente desejar negá-lo. Resta que quando ele diz "todo caráter", o que realmente ele significa deve ser "todo caráter *absolutamente específico*"; onde por "absolutamente específico" significamos o mesmo que "não genérico". Em outras palavras, ele está falando, de modo completamente injustificável, como se se pudesse chamar apropriadamente "carateres" somente aos carateres absolutamente específicos. E a proposição que ele realmente deseja manter é a seguinte: "todo caráter absolutamente específico, que caracteriza uma coisa ou indivíduo concretos, caracteriza somente uma coisa".

Esta, até onde posso ver, é a única proposição que os argumentos do Professor Stout, se fundados, poderiam ter qualquer tendência em mostrar. E tentarei, em primeiro lugar, brevemente explicar minha própria atitude com relação a ela, e a seguir tratar de seus argumentos.

Não vejo nenhuma maneira de provar que é certamente falsa. Porém penso que obviamente se pode justificar a assunção de que é *verdadeira* apenas pela assunção de que *deve* ser verdadeira; uma vez que é obviamente impossível justificá-la comparando toda coisa concreta por sua vez a toda outra coisa concreta, e vendo que todo caráter absolutamente específico que pertence a cada uma não pertence de fato a nenhuma outra. O Professor Stout deve, portanto, estar sustentando que podemos ver *a priori* que um caráter absolutamente específico, que

caracteriza uma coisa concreta, *deve* caracterizar somente uma coisa, ou *não pode* ser um caráter comum. E penso poder ver que *esta* proposição é certamente falsa. No caso de dois dados-dos-sentidos, A e B, que me parecem ser vermelhos, freqüentemente não posso dizer que o matiz mais específico de vermelho que A me apresenta não é exatamente o mesmo que o mais específico matiz que B me apresenta. Não posso também dizer que o mais específico matiz que A me apresenta não é um matiz absolutamente específico. E penso *poder* ver com bastante clareza que é *logicamente possível* que seja um matiz absolutamente específico e que caracterize de fato A e B. Embora admita, portanto, que *possa, como uma questão de fato,* ser verdadeiro que o mesmo matiz absolutamente específico nunca caracterize de fato em tais casos A e B, sustento que o Professor Stout não pode ter qualquer razão boa para dizer que isso é assim; e que, se ele sustenta que *deve* ser assim, certamente está errado.

Voltemo-nos agora para os argumentos do Professor Stout em favor de sua proposição, que são apresentados nas páginas 7-9. Não nos devemos preocupar com o primeiro argumento da página 7, uma vez que ele somente pretende provar que *alguns* carateres absolutamente específicos das coisas concretas "são particulares". Já expliquei que ele falha em provar até mesmo isso, porque o que o Professor Stout considera serem "carateres", a saber, entidades tais como "um espirro, o vôo de um pássaro, a explosão de uma mina", não são, em minha opinião, absolutamente "carateres", mas eventos ou ocorrências. Mas mesmo se o Professor Stout tivesse provado que *alguns* carateres absolutamente específicos das coisas concretas caracterizam somente uma coisa, isto claramente não teria por si próprio nenhuma tendência em provar que o mesmo é verdadeiro para *todos.*

Os argumentos que nos concernem, portanto, são somente aqueles que começam no final da página 7, onde o Professor Stout propõe-se expressamente provar que "todas as qualidades e relações" "são particulares". E, até onde posso distinguir, ele tem somente dois desses argumentos.

O primeiro é o argumento desenvolvido na página 8; e, até onde posso distinguir, o ponto principal é o seguinte: o professor Stout afirma que, no caso de duas coisas concretas percebidas quaisquer, que "sei ou suponho" serem "localizadamente separadas", devo também "saber ou supor" que a cor ou a forma específica, que uma me apresenta, é também "localizadamente separada" daquela que a outra me apresenta. E suponho que ele infere que se se "sabe ou supõe" que a cor específica de A é "localizadamente separada" da cor específica de B, então não pode ser idêntica à cor específica de B.

Porém esta inferência parece-me ser um simples engano. Admito a premissa de que se A é localizadamente separada de B, e se A realmente tem a cor que me apresenta, e B realmente tem a cor que me apresenta, então a cor que A me apresenta é realmente "localizadamente separada" daquela que B me apresenta. Contudo, mesmo se isto assim é, nego que se siga que a cor de A não é idêntica à cor de B. Todo o objetivo do Professor Stout parece-me basear-se na suposição de que não existe nenhuma distinção entre o sentido em que se pode dizer que duas *coisas concretas* estão "localizadamente separadas", e o sentido em que se pode dizer

que dois *carateres* estão "localizadamente separados". Parece-me ser auto-evidente (embora algumas vezes isto seja contestado) que a separação local ou exterioridade mútua, no sentido em que usamos este termo para as coisas concretas, é uma relação que nada pode ter para si própria. Em outras palavras, admito, como o Professor Stout parece assumir, que é impossível para uma e mesma coisa concreta estar em dois lugares diferentes ao mesmo tempo. Mas quando falamos de duas qualidades como "localizadamente separadas" parece-me que estamos usando a expressão num sentido inteiramente diferente. Penso que tudo que significamos, ou podemos significar, através dela é que a primeira pertence a uma coisa concreta que está localizadamente separada (em nosso primeiro sentido) de uma coisa concreta à qual a segunda pertence. E *neste* sentido de "localizadamente separada", parece-me perfeitamente óbvio que uma qualidade pode ser "localizadamente separada" de si própria: uma e a mesma qualidade *pode* estar em dois lugares diferentes ao mesmo tempo. No entanto, negar que ela possa estar é simplesmente desculpar o ponto original em questão. Pois se dizer "a cor específica de A está localizadamente separada da cor específica de B" *significa* simplesmente que a cor específica de A pertence a uma coisa concreta que está localizadamente separada de uma coisa concreta à qual pertence a cor específica de B, segue-se que a cor específica de A *pode* estar "localizadamente separada" de si própria, desde que somente seja verdadeiro que a cor específica de A *possa* pertencer a cada uma das duas coisas concretas.

Esta resposta, se fundada, é, até onde posso ver, uma resposta absolutamente completa ao primeiro argumento do Professor Stout, e torna-me desnecessário examinar o argumento da página 8 através do qual ele tenta mostrar que a "mesma qualidade indivisível não pode aparecer separadamente em tempos e lugares diferentes", a menos que realmente *seja* lógica ou temporalmente separada. Pois sustento que a mesma qualidade indivisível pode realmente *estar* localizada ou temporalmente separada; mantendo que tudo que isso significa é que pode realmente pertencer a ambas das duas coisas ou eventos concretos que estão, no sentido fundamental apropriado às coisas ou eventos concretos, localizada ou temporalmente separados. O Professor Stout deve estar assumindo que carateres absolutamente específicos podem realmente estar "localizadamente separados" no *mesmo* sentido em que as "coisas concretas" o são, e "temporalmente separadas" no *mesmo* sentido em que os eventos o são; e que, como uma questão de fato, num caso em que A e B são duas coisas concretas coloridas "localizadamente separadas", a cor absolutamente específica de A deve sempre, *naquele* sentido, estar "localizadamente separada" da cor absolutamente específica de B. Admito que, se assim o fosse, seguir-se-ia que a cor absolutamente específica de A não pode ser idêntica àquela de B. Mas nego que dois carateres quaisquer podem jamais estar "localizadamente separados" no sentido em que duas coisas concretas o podem estar, ou "temporalmente separados" no sentido em que dois eventos o podem ser.

O segundo argumento do Professor Stout é aquele que começa no final da página 8 e continua na página 9. E está claro, com relação a este argumento, que o Professor Stout começa de alguma premissa (1) que ele expressa pelas palavras

"uma substância não é nada *separada de* suas qualidades"; que ele infere desta premissa alguma proposição (2) que ele expressa através das palavras "conhecer uma substância sem conhecer suas qualidades é não conhecer nada"; e que (2), por sua vez, ele enuncia que segue uma proposição (3) que ele expressa através das palavras "não podemos distinguir as substâncias entre si sem discernir a distinção correspondente entre suas qualidades". Está claro também que é somente com a ajuda de (3) que ele professa, *neste* argumento, ser capaz de alcançar a conclusão de que todo caráter absolutamente específico de uma coisa concreta caracteriza somente uma coisa.

O que, então, afirma precisamente (3)?

Está claro que, qualquer coisa que o Professor Stout possa significar por "discernir a distinção correspondente entre suas qualidades", ele significa alguma coisa que não podemos fazer, a menos que *exista* "uma distinção correspondente entre suas qualidades". Ele está, portanto, afirmando aqui pelo menos isto: que não podemos jamais distinguir duas coisas concretas a menos que *exista* "uma distinção correspondente entre suas qualidades". Mas o que exatamente ele significa por isso? Considero que o que ele deve significar é pelo menos isto: nunca podemos distinguir duas coisas concretas, A e B, a menos que A tenha pelo menos uma qualidade que *não* é possuída por B, e B pelo menos uma qualidade que *não* é possuída por A. Ele pode, obviamente, significar mais do que isso: pode significar que *toda* qualidade que é possuída por A deve ser uma qualidade que não é possuída por B, e *vice versa*. Porém ele deve significar, *pelo menos*, o que eu disse: que, se podemos distinguir A e B, então A deve ter pelo menos uma qualidade não possuída por B, e B pelo menos uma qualidade não possuída por A.

Mas, então, voltando à questão do que ele significa por "*discernir* uma distinção correspondente entre suas qualidades", penso ser claro que ele deve pelo menos significar por (3) o seguinte: a saber, que nunca podemos distinguir duas coisas concretas, A e B, a menos que pelo menos uma qualidade, que *percebemos* pertencer a A, não seja possuída por B, e que pelo menos uma, que *percebemos* pertencer a B, não seja percebida por A. Pois, certamente, não se pode dizer que "discernimos uma distinção" entre duas qualidades, a menos que percebamos as duas. Estou em dúvida se também pretende afirmar ou não o seguinte: que não podemos distinguir entre A e B, a menos que, com relação a uma qualidade pelo menos, que *percebemos* pertencer a A, *percebemos* que ela não pertence a B, e, com relação a uma qualidade pelo menos, que *percebemos* pertencer a B, *percebemos* que ela não pertence a A. Acredito que muito provavelmente *não* pretende afirmar isso. Contudo, minha atitude referente à sua proposição (3) depende da questão de se ele pretende ou não significar isso. Se *pretende*, então desejo manter que sua proposição (3) é falsa. Se *não* pretende, desejo manter apenas que se trata de uma proposição em que não há nenhuma razão para acreditar.

Desejo manter, então, em primeiro lugar: que certamente, em alguns casos, distingo entre duas coisas concretas, A e B, sem *perceber*, com relação a *qualquer qualidade*, que percebo pertencer a A, que ela *não* pertence a B, ou *vice versa*. Porém quero enfatizar que desejo manter isto somente para as *qualidades* propria-

mente ditas, enquanto opostas às propriedades relacionais. *Não* pretendo afirmar que jamais posso distinguir entre duas coisas concretas, A e B, sem perceber, com relação a alguma *propriedade relacional,* que percebo pertencer a A, que ela não pertence a B. Mas penso ser claro que o Professor Stout, se ele provar sua posição, deve manter que sua proposição (3) *é* verdadeira para as *qualidades* propriamente ditas, enquanto opostas às relações: uma vez que sua conclusão é que *todo* caráter absolutamente específico de uma coisa concreta, incluindo-se, portanto, as *qualidades* absolutamente específicas, caracteriza somente uma coisa; e evidentemente não se pode provar esta conclusão por qualquer premissa que não faça nenhuma asserção sobre as *qualidades.*

Isto entendido, proponho-me provar minha proposição por referência aos casos do mesmo tipo a que o Professor Stout imediatamente continua referindo-se. Ele insiste (e concordo inteiramente) que há casos em que posso distinguir entre duas coisas concretas, A e B (como, por exemplo, quando distingo entre duas partes diferentes de uma folha branca de papel), embora eu não possa perceber que A é *qualitativamente diferente* de B em qualquer aspecto — seja na forma, seja no tamanho, seja na cor. Mas dizer que não posso perceber que A é *qualitativamente diferente* de B em qualquer aspecto é, segundo penso, a mesma coisa que dizer que qualquer qualidade que eu considere, que A me parece possuir, não posso perceber que essa mesma qualidade não pertence *também* a B, e que qualquer qualidade que eu considere, que B me parece possuir, não posso perceber que essa mesma qualidade não pertence *também* a A. E se estas duas proposições *são* idênticas, então minha proposição está provada. Pretende o Professor Stout contestar que sejam idênticas? Não posso afirmar isso. Mas se o faz, penso ser claro que sua única base para fazer isso deve ser no fato de que está assumindo a verdade da doutrina peculiar que diz respeito à relação entre uma coisa concreta e suas qualidades, doutrina que expõe a seguir na página 11. Penso que se sua doutrina peculiar fosse verdadeira, seguir-se-ia realmente que onde, num caso como aquele que estamos considerando, percebo que A é diferente de B, o que estou fazendo é perceber com relação a alguma qualidade ou conjunto de qualidades P, e alguma *outra* qualidade ou conjunto de qualidades Q, que *o* "complexo" ao qual P está relacionado de uma determinada maneira é diferente *do* "complexo" ao qual Q está relacionado da mesma maneira. Minha percepção de que A é diferente de B seria *idêntica* à percepção de que *o* complexo com o qual P tem a relação em questão é diferente *do* complexo com o qual Q tem a mesma relação. Em outras palavras, eu estaria percebendo, *ex hypothesi,* que P tinha a relação em questão apenas com um complexo, que Q a tinha também apenas com um complexo, e que o complexo com o qual P a tinha era *diferente* daquele com o qual Q a tinha; e, ao perceber tudo isso, dificilmente eu poderia deixar de perceber também que P *não* possuía a relação em questão com o complexo com o qual Q a tinha, e *vice versa;* o que, *ex hypothesi,* seria a mesma coisa que perceber que P não pertencia a B, e que Q não pertencia a A. Penso, portanto, que se esta doutrina peculiar do Professor Stout fosse verdadeira, seguir-se-ia realmente que eu não poderia perceber que A é diferente de B, sem perceber, com relação a alguma qualidade que

percebo pertencer a A, que ela *não* pertence a B, e *vice versa*. Mas uma razão pela qual penso que sua doutrina peculiar não pode ser verdadeira, é exatamente ter ela esta conseqüência. Parece-me bastante evidente (1) que posso distinguir um A de um B, onde não posso perceber que A é em qualquer aspecto *qualitativamente diferente* de B, e (2) que isto significa que posso fazê-lo, sem perceber com relação a qualquer qualidade, que percebo pertencer a A, que ela *não* pertence a B, ou *vice versa*. E, desde que, se a doutrina peculiar do Professor Stout fosse verdadeira, se seguiria que eu não poderia fazer isso, infiro que sua doutrina é falsa.

Se, por outro lado, tudo que o Professor Stout pretende afirmar em sua proposição (3) é que não posso distinguir A de B, a menos que alguma qualidade que percebo que A possui, não pertença de fato a B, e *vice versa*, então devo confessar que não vejo nehuma maneira de provar que ele está errado. Tudo que mantenho então é que não existe nenhuma razão para supor que ele esteja certo. Pois, até onde posso ver, a única razão para supor assim seria se, em todo caso que estive considerando, eu pudesse *perceber* que alguma qualidade, que percebi pertencer a A, não pertencia a B. Pelas razões que apresentei penso que não posso fazer isto. Resta, portanto, uma vaga possibilidade de que embora eu não possa *perceber* que alguma qualidade, que percebo pertencer a A, não pertence a B, pode no entanto *existir* realmente alguma qualidade, que percebo pertencer a A, e que não pertence a B.

Parece-me, finalmente, que o Professor Stout está em qualquer caso enganado ao supor que sua proposição (3) se segue ou de (1) ou de (2). Estou perfeitamente propenso a admitir (1) que uma coisa concreta *deve* ter algumas qualidades; que é tudo que considero que o Professor Stout significa dizendo que ela não é nada *separada de* suas qualidades, desde que ele próprio sustenta que ela é certamente *diferente* de qualquer uma de suas qualidades ou de todas elas consideradas em conjunto. E também (2) que nunca percebo, nem nunca *posso* perceber, alguma coisa concreta sem que me pareça ter alguma qualidade absolutamente específica — que dizer que a percebo é a mesma coisa que dizer que existe uma tal qualidade que ela me parece ter; e penso até mesmo que é muito provável que eu nunca possa perceber qualquer coisa concreta sem *percebê*-la ter alguma qualidade absolutamente específica. Mas nenhuma dessas assunções parece compelir-me a admitir qualquer probabilidade em favor da (3). Até onde posso ver, elas não têm qualquer relação com (3), nem, portanto, com a questão que nos pediram para discutir. É verdade que se admitirmos a premissa de que não posso perceber qualquer coisa concreta sem perceber, com relação a alguma qualidade absolutamente específica, que ela tem aquela qualidade, seguir-se-á que não posso *distinguir* duas coisas concretas, A e B, ambas as quais eu percebo, sem perceber, com relação a *alguma* qualidade absolutamente específica, que A a tem, e com relação a *alguma* qualidade absolutamente específica, que B a tem. Mas como pode a premissa em questão provar alguma coisa além disto? Como ela pode provar que não é possível que quando distingo A de B, toda qualidade absolutamente *específica* que percebo pertencer a A deve *também* ser uma qualidade que percebo pertencer a B, e *vice versa?* Nossa premissa nos diz somente que, no caso de toda coisa con-

creta que percebo, deve existir *alguma* qualidade absolutamente específica que percebo pertencer-lhe, e não pode, portanto, implicar absolutamente nada, com relação a se, quando percebo *duas* coisas concretas, pode ou não ser o caso de que toda qualidade absolutamente específica que percebo pertencer a uma é também percebida por mim como pertencente à outra.

Minha resposta a nossa questão é, pois: que se (como devemos fazer, se formos tratar de alguma questão levantada pelo Professor Stout) entendemos a expressão "é particular" em algum sentido que implica logicamente "caracteriza somente uma coisa", então, certamente, *muitos* carateres das coisas concretas *não* são particulares; e que não existe nenhuma razão para supor que os carateres absolutamente específicos são uma exceção à regra.

Com relação à questão se *quaisquer* carateres das coisas concretas caracterizam somente uma coisa, esta dependerá do que se significa por "carateres"; e parece-me possível que possa existir algum sentido legítimo do termo "caráter", tal que, naquele sentido, *nenhum* represente somente uma coisa — que *todos* os carateres das coisas concretas são carateres comuns. Se se usa, entretanto, o termo "caráter" no sentido amplo de que tudo que é verdadeiramente predicável de alguma coisa seja um caráter dela, então, neste sentido, é bastante evidente que muitos carateres das coisas concretas pertencem, cada um deles, a uma coisa somente. Se usamos "caráter" neste sentido, então é bastante evidente que muitos carateres das coisas concretas *são* carateres comuns, e também que muitos *não* o são. E se (como o Professor Stout deve estar fazendo) usamos a expressão "é um universal" num sentido que implica logicamente "é um caráter comum", segue-se, obviamente, que, com o mesmo sentido amplo de "caráter", deveremos dizer que muitos carateres das coisas concretas são universais, e muitos não o são. Penso, contudo, valer a pena enfatizar que existe um uso bem estabelecido da expressão "é um universal", que é tal que, naquele sentido, todo caráter sem exceção — tanto os carateres que pertencem somente a uma coisa, como os carateres comuns — é com muita certeza um universal: aquele sentido, a saber, em que "é um universal" é simplesmente logicamente equivalente a "ou é predicável de alguma coisa ou é uma relação".

CAPÍTULO II

Uma defesa do senso comum

No que segue tentei simplesmente enunciar um a um alguns dos mais importantes pontos em que minha posição filosófica difere das posições que foram assumidas por *alguns* outros filósofos. Pode ser que os pontos de que tive espaço para mencionar não sejam realmente os mais importantes, e provavelmente alguns sejam pontos em que nenhum filósofo jamais tenha realmente discordado de mim. Porém, na melhor de minhas opiniões, cada ponto é um ponto do qual muitos realmente discordaram, embora (em muitos casos, para todos os efeitos) cada ponto seja um ponto em que muitos filósofos concordaram comigo.

I. O primeiro é um ponto que engloba uma grande quantidade de outros pontos. E trata-se de um ponto que não posso enunciar tão claramente quanto desejaria enunciá-lo, exceto [se o enunciasse] com alguma demora. O método que usarei para enunciá-lo é o seguinte. Começarei enunciando, sob o item (1), toda uma extensa lista de proposições, que podem parecer, à primeira vista, truísmos tão óbvios que não vale a pena enunciar: são, de fato, um conjunto de proposições, cada uma das quais (em minha opinião) *sei,* com certeza, ser verdadeira. A seguir enunciarei, sob o item (2), uma única proposição que faz uma asserção sobre todo um conjunto de *classes* de proposições — definindo-se cada classe como a classe que consiste em todas as proposições que se assemelham a *uma* das proposições de (1) num certo aspecto. (2), portanto, é uma proposição que não se poderia enunciar enquanto não se tenha dado a lista de proposições em (1), ou alguma lista similar. (2) é em si uma proposição que pode parecer um truísmo tão óbvio que não vale a pena enunciá-lo: e é também uma proposição que (em minha opinião) *sei,* com certeza, ser verdadeira. Mas, apesar disso, ela é, na melhor de minhas opiniões, uma proposição com relação à qual muitos filósofos, devido a razões diferentes, discordaram de mim; mesmo que não tenham negado diretamente (2) em si, sustentaram perspectivas incompatíveis com ela. Pode-se dizer, então, que meu primeiro ponto é que (2), juntamente com todas as suas implicações, algumas das quais mencionarei expressamente, é verdadeira.

(1) Começo, então, com minha lista de truísmos, cada um dos quais (em minha opinião) *sei,* com certeza, ser verdadeiro. As proposições a serem incluídas nesta lista são as seguintes:

Existe presentemente um corpo humano vivo, que é *meu* corpo. Este corpo nasceu há algum tempo no passado, e existiu continuamente desde então, embora

não sem sofrer mudanças; ele era, por exemplo, muito menor quando nasceu, e durante algum tempo posterior foi menor do que é agora. Desde que nasceu sempre esteve em contato com a superfície da terra ou não longe dela; e, em todo momento desde que nasceu, existiram também muitas outras coisas, possuidoras de forma e tamanho em três dimensões (no mesmo sentido familiar em que ele tem), das quais ele esteve *a várias distâncias* (no sentido familiar em que ele está agora a uma distância da cornija de lareira e daquela estante de livros, e a uma distância maior da estante de livros do que está da cornija de lareira); existiram também (com muita freqüência, para todos os efeitos) algumas outras coisas desse tipo com que esteve *em contato* (no sentido familiar em que ele está em contato com o lápis que estou segurando em minha mão direita e com algumas das roupas que estou usando). Entre as coisas que, neste sentido, fizeram parte de seu ambiente (isto é, estiveram em contato com ele ou a *alguma* distância dele, por *maior* que seja essa distância), existiu, a todo momento desde seu nascimento, um grande número de outros corpos humanos vivos, cada um dos quais, como ele, (a) nasceu em algum tempo, (b) continuou a existir durante algum tempo após o nascimento, (c) esteve, em todo momento de sua vida após o nascimento, em contato com a superfície da terra ou não muito longe dela; e muitos desses corpos já morreram e deixaram de existir. Mas a terra existiu também por muitos anos antes que meu corpo nascesse; e, por muitos desses anos, também, em todo momento, grande número de corpos humanos estiveram vivos sobre ela; e muitos desses corpos morreram e deixaram de existir antes que meu corpo nascesse. Finalmente (para chegar a uma classe diferente de proposições), sou um ser humano, e tive, em tempos diferentes desde que meu corpo nasceu, muitas experiências diferentes de cada uma de muitas espécies diferentes: por exemplo, percebi freqüentemente meu próprio corpo e outras coisas que faziam parte de seu ambiente, incluindo-se outros corpos humanos; não percebi somente coisas dessa espécie, mas observei também fatos a respeito delas, tais como, por exemplo, o fato de que estou agora observando que aquela cornija de lareira está agora mais próxima de meu corpo do que aquela estante de livros; tive consciência de outros fatos, que não estava no momento observando, tais como, por exemplo, o fato, do qual estou agora consciente, de que meu corpo existiu ontem e esteve então também por algum tempo mais próximo daquela cornija de lareira do que daquela estante de livros; tive expectativas com relação ao futuro, e muitas crenças de outras espécies, tanto verdadeiras como falsas; pensei em coisas imaginárias, pessoas e incidentes, em cuja realidade eu não acreditava; e tive sensações de muitas espécies diferentes. E, como meu corpo tem sido o corpo de um ser humano, a saber, eu mesmo, que, durante seu tempo de vida, teve muitas experiências de cada uma dessas (e de outras) espécies diferentes, assim, no caso de muitos dos outros corpos humanos que viveram sobre a terra, cada um deles foi o corpo de um ser humano diferente, que teve, durante o tempo de vida daquele corpo, muitas experiências diferentes de cada uma dessas (e de outras) espécies diferentes.

(2) Chego agora ao truísmo simples que, como se verá, não se poderia enunciar a não ser por referência a toda a lista de truísmos que se acabou de apren-

sentar em (1). Também *sei* (em minha opinião) que este truísmo é, com certeza, verdadeiro; e é como segue:

No caso de *muitíssimos* (não digo de *todos)* seres humanos pertencentes à classe (que inclui a mim próprio) definida da seguinte maneira, isto é, como seres humanos que tiveram corpos humanos, que nasceram e viveram por algum tempo sobre a terra, e que tiveram, durante o tempo de vida desses corpos, muitas experiências de cada uma das espécies mencionadas em (1), é verdade que cada um freqüentemente conheceu, durante a vida de seu corpo, com relação a *si* próprio ou a *seu* corpo, e com relação a algum tempo anterior a algum dos tempos em que escrevi as proposições em (1), uma proposição *correspondente* a cada uma das proposições em (1), no sentido de que afirma com relação a *si* próprio ou a *seu* corpo e ao tempo anterior em questão (a saber, em cada caso, o tempo em que a conhecia) exatamente o que a proposição correspondente em (1) afirma com relação a *mim* ou a *meu* corpo e ao tempo em que escrevi a proposição.

Em outras palavras, o que (2) afirma é somente (o que parece ser um truísmo bastante óbvio) que cada um de nós (significando-se por "nós" muitos seres humanos da classe definida) freqüentemente *soube,* com relação a *si* próprio ou a *seu* corpo e ao tempo em que o sabia, tudo o que, ao escrever minha lista de proposição em (1), eu afirmava saber de *mim* próprio ou de *meu* corpo e do tempo em que escrevi aquela proposição, isto é, exatamente como *eu* sabia (quando escrevi) que "existe presentemente um corpo humano vivo que é meu corpo", cada um de nós sabia freqüentemente com relação a si próprio e a algum outro tempo a proposição diferente mas correspondente, que ele poderia *então* expressar apropriadamente por "existe *presentemente* um corpo humano que é *meu* corpo"; exatamente como *eu* sei que "muitos corpos humanos diferentes do meu viveram antes do momento atual na terra", assim cada um de nós freqüentemente soube a proposição diferente mas correspondente "muitos corpos humanos diferentes do *meu* viveram antes do momento atual na terra"; exatamente como *eu* sei que "muitos seres humanos diferentes de mim próprio perceberam, sonharam e sentiram antes do momento atual", assim cada um de *nós* soube freqüentemente a proposição diferente mas correspondente "muitos seres humanos diferentes de *mim* mesmo perceberam, sonharam e sentiram antes do *momento atual";* e assim por diante, no caso de cada uma das proposições enumeradas em (1).

Espero que não haja nenhuma dificuldade em entender, até aqui, o que esta proposição (2) afirma. Tentei esclarecer através de exemplos o que significo por "proposições *correspondentes* a cada uma das proposições em (1)". E o que (2) afirma é simplesmente que cada um de nós freqüentemente sabia que uma proposição *correspondente* (naquele sentido) a cada uma das proposições em (1) era verdadeira — uma proposição correspondente *diferente,* obviamente, em cada um dos tempos em que se sabia que tal proposição era verdadeira.

Mas restam duas questões que, em vista da maneira pela qual alguns filósofos usaram a língua inglesa, penso que se devem mencionar expressamente, se pretendo explicitar exatamente o quanto estou afirmando ao afirmar (2).

O primeiro ponto é o seguinte. Alguns filósofos parecem ter pensado ser legítimo usar a palavra "verdadeiro" num sentido tal que uma proposição que é parcialmente falsa possa no entanto ser também verdadeira; e alguns desses filósofos *diriam,* portanto, que talvez as proposições como aquelas enumeradas em (1) sejam, em sua perspectiva, verdadeiras, ao passo que durante todo o tempo acreditam que todas essas proposições são parcialmente falsas. Desejo, portanto, deixar evidente que não estou usando "verdadeiro" em qualquer desses sentidos. Estou usando-a num tal sentido (e penso ser este o uso comum) que, se uma proposição é parcialmente falsa, segue-se que *não* é verdadeira, embora, obviamente, possa ser *parcialmente* verdadeira. Mantenho, em poucas palavras, que todas as proposições de (1), e também que muitas proposições correspondentes a cada uma dessas proposições, são *totalmente* verdadeiras; estou afirmando isto ao afirmar (2). E, portanto, qualquer filósofo que de fato acredita, com relação a uma ou a todas estas classes de proposições, que toda proposição da classe em questão é parcialmente falsa, está, de fato, discordando de mim e sustentando uma visão incompatível com (2), mesmo que se possa achar justificado em *dizer* que acredita que algumas proposições pertencentes a todas essas classes são "verdadeiras".

E o segundo ponto é este. Alguns filósofos parecem ter pensado que é legítimo usar expressões tais como, por exemplo, "a terra existiu há muitos anos passados", como se expressassem alguma coisa na qual realmente acreditavam, quando de fato acreditam que toda proposição, que se pretende que tal expressão ordinariamente expresse, é, pelo menos parcialmente, falsa; e tudo em que realmente acreditam é que existe algum *outro* conjunto de proposições, relacionado de um certo modo com aquelas que tais expressões realmente expressam, que, de modo diferente destas, são realmente verdadeiras. Em outras palavras, usam a expressão "a terra existiu durante muitos anos passados" para expressar não o que se pretenderia comumente expressar, mas a proposição de que alguma proposição, relacionada a esta de um certo modo, é verdadeira; quando durante todo o tempo acreditam que a proposição, que esta expressão comumente pretenderia expressar, é, pelo menos parcialmente, falsa. Desejo, portanto, evidenciar que eu não estava usando as expressões que usei em (1) em algum sentido sutil. Signifiquei por cada uma delas precisamente o que todo leitor, ao lê-las, entender-me-ia significar. E qualquer filósofo, portanto, que sustenta que alguma dessas expressões, se entendida nesta maneira popular, expressa uma proposição que incorpora algum erro popular, está discordando de mim e sustentando uma perspectiva incompatível com (2), ainda que possa sustentar que existe alguma *outra* proposição, verdadeira, que a expressão em questão poderia legitimamente ser usada para expressar.

No que acabei de dizer, assumi que existe algum significado que é *o* significado ordinário ou popular de expressões tais como "a terra existiu desde muitos anos passados". E estou preocupado com que esta seja uma assunção que alguns filósofos achem discutível. Parecem pensar que a questão: "acredita o senhor que a terra existiu durante muitos anos passados?" não é uma questão evidente, tal que pudesse ser satisfeita por um "sim" ou "não" evidente, ou por um "não posso

decidir-me", mas que se trata da espécie de questão que se pode responder apropriadamente por: "tudo depende do que o senhor significa por 'a terra', 'existe' e 'anos': se o senhor significa isto, isso e aquilo, então posso responder; mas, se o senhor significa isto, isso e aquilo, ou isto, isso e aquilo, ou isto, isso e aquilo, então não posso responder, ou pelo menos penso que é extremamente duvidoso". Parece-me que tal perspectiva está tão profundamente errada quanto qualquer perspectiva o pode ser. Uma expressão tal como "a terra existiu há muitos anos passados" é o verdadeiro tipo de uma expressão não ambígua, cujo significado todos nós entendemos. Suponho que qualquer um que assuma uma perspectiva contrária deve estar confundindo a questão de se entendemos seu significado (o que todos nós certamente fazemos) com a questão inteiramente diferente de se *sabemos o que ela significa,* no sentido de que somos capazes de *apresentar uma análise correta* de seu significado. A questão de qual é a análise correta d*a* proposição significada *em qualquer ocasião* (pois, obviamente, como insisti ao definir (2), significa-se uma proposição diferente em todo tempo diferente em que se usa a expressão) por "a terra existiu há muitos anos passados" parece-me ser uma questão profundamente difícil, e uma questão da qual, como vou frisar logo, ninguém sabe a resposta. Porém, sustentar que não sabemos qual, em determinados aspectos, é a análise do que entendemos por tal expressão, é uma coisa inteiramente diferente de sustentar que não entendemos a expressão. É óbvio que nem mesmo podemos levantar a questão de como se deve analisar o que entendemos por ela, a menos que a entendamos. Portanto, assim que soubermos que uma pessoa que usa tal expressão a está usando em seu sentido comum, entenderemos seu significado. De tal modo que, ao explicar que eu estava usando as expressões em (1) e em seu sentido comum (aquelas dessas [expressões] que têm um sentido comum, o que não é o caso com todas), fiz tudo o que se requer para tornar claro meu significado.

Mas agora, assumindo que se entendam as expressões que usei para expressar (2), penso, como já disse anteriormente, que muitos filósofos realmente sustentaram perspectivas incompatíveis com (2). E penso que se podem dividir em dois grupos principais os filósofos que assim fizeram. A. O que (2) afirma é que, com relação a todo um conjunto de *classes* de proposições, nós, cada um de nós, *sabemos* freqüentemente que elas são proposições verdadeiras pertencentes a cada uma dessas classes. E uma maneira de sustentar uma perspectiva incompatível com esta proposição é, obviamente, sustentar, com relação a uma ou mais das classes em questão, que *nenhuma* proposição daquela classe *é* verdadeira — que todas são, pelo menos parcialmente, falsas; uma vez que, no caso de qualquer uma dessas classes, *nenhuma* proposição daquela classe é verdadeira, é óbvio que ninguém pode ter *sabido* que algumas proposições daquela classe são verdadeiras, e portanto que *nós* não podemos ter sabido que são proposições pertencentes a *cada uma* dessas classes. E meu primeiro grupo de filósofos consiste em filósofos que sustentaram perspectivas incompatíveis com (2) por esta razão. Sustentaram simplesmente, com relação a uma ou mais das classes em questão, que nenhuma proposição daquela classe *é* verdadeira. Alguns deles sustentaram isto com rela-

ção a *todas* as classes em questão; alguns somente com relação a *algumas*. Porém, obviamente, qualquer uma destas duas perspectivas que eles sustentaram era perspectiva incompatível com (2). B. Alguns filósofos, por outro lado, não se aventuraram a dizer, com relação a *quaisquer* classes em (2), que nenhuma proposição daquela classe *é* verdadeira, mas o que afirmaram é que, no caso de algumas dessas classes, nenhum ser humano jamais *soube,* com certeza, que algumas proposições da classe em questão são verdadeiras. Em outras palavras, diferem profundamente dos filósofos do grupo A por sustentarem que as proposições de *todas* essas classes *podem* ser verdadeiras; contudo sustentam uma perspectiva incompatível com (2), uma vez que assumem, com relação a algumas dessas classes, que nenhum de nós jamais *soube* que uma proposição da classe em questão é verdadeira.

A. Eu disse que alguns filósofos, pertencentes a este grupo, sustentaram que nenhuma proposição pertencente a *quaisquer* classes em (2) é totalmente verdadeira, enquanto outros filósofos sustentaram isto somente com relação a *algumas* das classes em (2). E penso que a principal divisão deste tipo foi a seguinte. Algumas das proposições em (1) (e, obviamente, pois, todas as proposições pertencentes às classes correspondentes em (2)) são proposições que não podem ser verdadeiras, a menos que algumas *coisas materiais* tivessem existido e estado em *relação espacial* entre si; em outras palavras, são proposições que, *num certo sentido,* implicam *a realidade das coisas materiais* e *a realidade do Espaço.* Por exemplo, a proposição de que meu corpo existiu há muitos anos passados, e de que esteve, em todo momento durante aquele tempo, ou em contato com a terra ou não muito distante dela, é uma proposição que implica tanto *a realidade das coisas materiais* (desde que usemos "coisas materiais" num sentido tal que negar a realidade das coisas materiais implique que nenhuma proposição que afirme que corpos humanos existiram, ou que a terra existiu, seja totalmente verdadeira) como *a realidade do Espaço* (desde que, novamente, usemos "Espaço" num sentido tal que negar a realidade do Espaço implique que nenhuma proposição que afirme que alguma coisa jamais esteve em contato com outra ou a uma distância de outra, nos sentidos familiares apontados em (1), seja totalmente verdadeira). Porém, outras entre as proposições em (1) (e, portanto, proposições pertencentes às classes correspondentes em (2)) não implicam (pelo menos de modo óbvio) a realidade das coisas materiais ou a realidade do Espaço: por exemplo, as proposições de que freqüentemente tive sonhos e de que tive sensações diferentes em tempos diferentes. É verdade que as proposições desta segunda classe implicam uma coisa que também é implicada por todas as proposições da primeira, a saber, que *(num certo sentido)* o *Tempo é real,* e implicam também uma coisa não implicada pelas proposições da primeira classe, a saber, que *(num certo sentido) pelo menos um Ego é real.* Mas penso que existem alguns filósofos que, negando que (nos sentidos em questão) tanto as coisas materiais como o Espaço sejam reais, estão querendo admitir que os Egos e o Tempo são reais, no sentido requerido. Outros filósofos, por outro lado, usaram a expressão "o Tempo não é real" para expressar alguma perspectiva que sustentavam; e pelo menos alguns destes penso que significaram por esta expressão alguma coisa que é incompatível com a verdade de

quaisquer proposições em (1) — significaram, fundamentalmente, que *toda* proposição da espécie que se expressa pelo uso de "agora", ou de "presentemente", por exemplo, "estou agora vendo e ouvindo" ou "existe presentemente um corpo humano vivo", ou pelo uso de um tempo *passado,* por exemplo, "*tive* muitas experiências no passado" ou "a terra *existiu* há muitos anos", é, pelo menos parcialmente, falsa.

Todas as quatro expressões que acabei de apresentar, a saber, "as coisas materiais não são reais", "o Espaço não é real", "o Tempo não é real", "o Ego não é real", penso que são, ao contrário das expressões que usei em (1), realmente ambíguas. E pode ser que, no caso de cada uma delas, algum filósofo usou a expressão em questão para expressar alguma perspectiva que ele sustentava e que não era incompatível com (2). Não estou naturalmente preocupado agora com tais filósofos, se é que existe algum. Mas me parece que o uso mais natural e apropriado de cada uma destas expressões é um uso em que elas expressam uma perspectiva incompatível com (2); e, no caso de cada uma delas, penso que alguns filósofos realmente usaram a expressão em questão para expressar tal perspectiva. Todos estes filósofos estariam sustentando, portanto, uma perspectiva incompatível com (2).

Todas essas perspectivas, quer incompatíveis com *todas* as proposições em (1), quer somente com *algumas* delas, parecem-me ser certamente falsas; e penso que os seguintes pontos com relação a elas merecem uma observação especial:

(a) Se *qualquer* uma das classes de proposições em (2) é tal que nenhuma proposição daquela classe é verdadeira, então nenhum filósofo jamais existiu, e portanto nenhum deles pôde jamais ter sustentado, com relação a qualquer classe, que nenhuma proposição pertencente a ela é verdadeira. Em outras palavras, a proposição de que algumas proposições pertencentes a cada uma dessas classes são verdadeiras é uma proposição que tem a peculiaridade de que, se qualquer filósofo jamais a negar, segue-se do fato de tê-la negado que ele deve estar errado em negá-la. Pois, quando falo em "filósofos" significo, obviamente (como todos nós fazemos), apenas os filósofos que foram seres humanos, com corpos humanos que viveram na terra, e que tiveram em tempos diferentes muitas experiências diferentes. Se, portanto, existiram alguns filósofos, existiram seres humanos dessa classe; e, se existiram seres humanos dessa classe, todo o resto do que se afirma em (1) é certamente verdadeiro também. Qualquer perspectiva, portanto, incompatível com a proposição de que muitas proposições correspondentes a cada uma das proposições em (1) são verdadeiras, somente pode ser verdadeira na hipótese de que nenhum filósofo jamais sustentou alguma dessas perspectivas. Segue-se, portanto, que, ao considerar se esta proposição é verdadeira, não posso consistentemente considerar o fato de que muitos filósofos, os quais respeito, sustentaram, na melhor de minhas opiniões, perspectivas incompatíveis com ela, como tendo algum peso contra ela. Uma vez que sei que sustentaram tais perspectivas, estou sabendo, *ipso facto,* que estavam enganados; e, se não tenho nenhuma razão para acreditar que a proposição em questão é verdadeira, tenho ainda menos razão para acreditar que sustentaram perspectivas imcompatíveis com ela; uma vez que

estou mais certo de que eles existiram e sustentaram *algumas* perspectivas, isto é, que a proposição em questão é verdadeira, do que que tenham sustentado quaisquer perspectivas incompatíveis com ela.

(b) Obviamente, acontece que todos os filósofos que sustentaram tais perspectivas expressaram repetidas vezes, mesmo em seus trabalhos filosóficos, outras perspectivas incompatíveis com elas: isto é, nenhum filósofo foi jamais capaz de sustentar essas perspectivas consistentemente. Uma maneira pela qual eles revelaram essa inconsistência é aludindo à existência de outros filósofos. Outra maneira é aludindo à existência da raça humana, e em particular usando "nós" no sentido em que já o usei constantemente, sentido este em que qualquer filósofo que afirma que "nós" fazemos isto ou aquilo, por exemplo, que "*nós* algumas vezes acreditamos em proposições que não são verdadeiras", está afirmando não somente que ele próprio fez a coisa em questão, mas que *muitíssimos outros seres humanos, que tiveram corpos e viveram sobre a terra,* fizeram o mesmo. O fato é, obviamente, que todos os filósofos pertenceram à classe dos seres humanos que existe somente se (2) é verdadeira: em outras palavras, à classe dos seres humanos que freqüentemente *souberam* as proposições correspondentes a cada uma das proposições em (1). Ao sustentar perspectivas incompatíveis com a proposição de que as proposições de todas essas classes são verdadeiras, estiveram, portanto, sustentando perspectivas inconsistentes com as proposições que eles próprios *sabiam* que eram verdadeiras; e dever-se-ia, portanto, esperar apenas que eles algumas vezes traíssem seu conhecimento dessas proposições. O que é estranho é que os filósofos fossem capazes de sustentar com sinceridade, como parte de seu credo filosófico, proposições inconsistentes com o que eles próprios *sabiam* ser verdade; e mesmo assim, até onde posso ver, isto aconteceu realmente com freqüência. Portanto, minha posição, neste primeiro ponto, difere daquela dos filósofos pertencentes a este grupo A, não porque eu sustento alguma coisa que eles não sustentam, mas apenas porque não sustento, como parte de meu credo filosófico, as coisas que eles sustentam como parte de seus credos — o que quer dizer as proposições inconsistentes com algumas proposições que eles e eu sustentamos em comum. Mas esta diferença parece-me ser importante.

(c) Alguns desses filósofos levantaram, em favor de suas posições, argumentos destinados a mostrar, no caso de algumas ou de todas as proposições em (1), que nenhuma proposição daquele tipo pode ser totalmente verdadeira, porque cada uma dessas proposições implica duas proposições incompatíveis. E admito, naturalmente, que se qualquer uma das proposições de (1) implicasse duas proposições incompatíveis ela não poderia ser verdadeira. Porém, parece-me que tenho um argumento absolutamente conclusivo para mostrar que nenhuma delas implica duas proposições incompatíveis. A saber, o seguinte: todas as proposições em (1) são verdadeiras; nenhuma proposição verdadeira implica duas proposições incompatíveis; logo, nenhuma das proposições em (1) implica duas proposições incompatíveis.

(d) Embora, como frisei, nenhum filósofo que tenha sustentado com relação a quaisquer tipos de proposição que nenhuma proposição daquele tipo é verda-

deira tenha falhado em sustentar também outras perspectivas inconsistentes com sua perspectiva sob este aspecto, ainda assim não penso que a perspectiva, com relação a alguns ou a todos esses tipos, de que nenhuma proposição pertencente a eles é verdadeira, seja *em si mesma* uma perspectiva autocontraditória, isto é, uma perspectiva que implique duas proposições incompatíveis. Ao contrário, parece-me bastante claro que *poderia* ter sido o caso de que o Tempo não era real, de que as coisas materiais não eram reais, de que o Espaço não era real, de que os Egos não eram reais. E, a favor de minha perspectiva de que nenhuma dessas coisas, que poderia ter sido o caso, *é* de fato o caso, penso não ter nenhum argumento melhor do que simplesmente este — a saber, que todas as proposições em (1) são, de fato, verdadeiras.

B. Penso que esta perspectiva, que comumente é considerada uma perspectiva muito mais modesta do que A, tem o defeito, ao contrário de A, de ser realmente autocontraditória, isto é, implicar duas proposições mutuamente incompatíveis.

Penso que muitos filósofos que sustentaram esta perspectiva sustentaram que, embora cada um de nós saiba proposições correspondentes a *algumas* das proposições em (1), a saber, àquelas que simplesmente afirmam que *eu* próprio tive no passado experiências de certos tipos em muitos tempos diferentes, nenhum de nós sabe *com certeza* quaisquer proposições tanto do tipo (a) que afirmam a existência das *coisas materiais* como do tipo (b) que afirmam a existência de *outros* Egos, além do meu, e que *eles* também tiveram experiências. Admitem que de fato *acreditamos* em proposições desses dois tipos, e que elas *podem* ser verdadeiras: alguns até mesmo diriam que sabemos que elas são altamente prováveis; mas negam que sabemos *com certeza* que são verdadeiras. Alguns deles falaram de crenças tais como "as crenças do Senso Comum", expressando desse modo sua convicção de que crenças deste tipo são muito comumente concebidas pela humanidade: mas, de qualquer modo, estão convencidos de que somente se *acredita* nestas coisas, e não se as sabe com certeza; e alguns expressaram isto dizendo que são questões da Fé, não de Conhecimento.

Ora, penso que a coisa importante que aqueles que assumem esta perspectiva em geral não apreciaram devidamente é que, em cada caso, o filósofo que a está assumindo está fazendo uma asserção a respeito de "nós" — em outras palavras, não simplesmente a respeito de si próprio, mas também a respeito de *muitos outros seres humanos*. Quando ele diz "nenhum ser humano jamais *soube* da existência de outros seres humanos" está dizendo: "existiram muitos outros seres humanos além de mim, e nenhum deles (incluindo eu próprio) jamais soube da existência de outros seres humanos". Se diz: "estas crenças são crenças do Senso Comum, mas não são questões de *conhecimento*", está dizendo: "existiram muitos outros seres humanos, além de mim mesmo, que compartilharam essas crenças, mas nem eu, nem outro qualquer jamais soubemos que eram verdadeiras". Em outras palavras, ele afirma com confiança que essas crenças *são* crenças do Senso Comum, e parece falhar freqüentemente em perceber que, *se* elas o são, devem ser verdadeiras, uma vez que a proposição de que elas são crenças do

Senso Comum é uma proposição que implica logicamente as proposições do tipo (a) e do tipo (b); ela implica logicamente a proposição de que muitos seres humanos, além do próprio filósofo, tiveram corpos humanos, que viveram sobre a terra e tiveram várias experiências, incluindo as crenças desse tipo. Eis por que esta posição, enquanto contrastada com as posições do grupo A, parece-me ser autocontraditória. Sua diferença com relação a A consiste no fato de que está fazendo uma proposição acerca do *conhecimento humano* em geral, e portanto está afirmando realmente a existência de muitos seres humanos, enquanto os filósofos do grupo A ao enunciar sua posição não estão fazendo isto: estão apenas contradizendo *outras* coisas que sustentam. É verdade que um filósofo que diz "existiram muitos seres humanos além de mim mesmo, e nenhum de nós jamais soube da existência de quaisquer seres humanos além de si próprio" está se contradizendo se o que sustenta é "*certamente* existiram muitos seres humanos além de mim mesmo", ou, em outras palavras, "*eu* sei que existiram outros seres humanos além de mim mesmo". Parece-me, porém, que isto é o que esses filósofos estiveram de fato fazendo. Eles parecem-me trair constantemente o fato de que consideram a proposição de que aquelas crenças *são* crenças do Senso Comum, ou a proposição de que eles mesmos não são os únicos membros da raça humana, não como simplesmente verdadeira, mas como *certamente* verdadeira; e não pode ser *certamente* verdadeira, a não ser que ao menos um membro da raça humana, a saber, eles mesmos, tenha *sabido* as mesmas coisas que aquele membro está declarando que nenhum ser humano jamais soube.

No entanto, minha posição de que *sei,* com certeza, que todas as proposições em (1) são verdadeiras certamente não é uma posição cuja negação implica duas proposições incompatíveis. Se *sei* que todas essas proposições são verdadeiras, então penso que é quase certo que outros seres humanos também sabem proposições correspondentes: o que quer dizer que (2) também *é* verdadeira, e *eu* sei que é verdadeira. Mas *sei* realmente que todas as proposições em (1) são verdadeiras? Não é possível que simplesmente acredite nelas? Ou que eu saiba que elas são altamente prováveis? Ao responder a esta questão, penso não ter nada melhor do que dizer que me parece conhecê-las com certeza. É, entretanto, óbvio que, no caso de muitas delas, não as conheço *diretamente:* o que quer dizer somente as conheço porque, no passado, soube que eram verdadeiras *outras* proposições que eram evidência para elas. Se, por exemplo, sei que a terra existiu durante muitos anos antes de eu ter nascido, com certeza somente sei isto porque sabia outras coisas no passado que eram evidência para ela. E certamente não sei qual era a evidência. Entretanto tudo isto não me parece ser uma boa razão para duvidar de que a sei. Penso que todos nós estamos nesta estranha posição de que *sabemos* muitas coisas, com relação às quais sabemos além disso que devemos ter evidência para elas, e no entanto não sabemos *como* as sabemos, isto é, não sabemos qual era a evidência. Se existe algum "nós", e se sabemos que existe, isto deve ser assim: pois que existe um "nós" é uma das coisas em questão. E que sei que existe um "nós", em outras palavras, que muitos outros seres humanos, com corpos humanos, viveram sobre a terra, parece-me que sei com certeza.

Se se devesse dar um nome a este primeiro ponto de minha posição filosófica, a saber, minha crença em (2), um nome que tenha sido realmente usado pelos filósofos na classificação das posições de outros filósofos, penso que se deveria expressá-lo dizendo que sou um desses filósofos que sustentaram que a "visão do mundo do Senso Comum" é, em certas características fundamentais, *totalmente* verdadeira. Mas deve-se lembrar que, segundo minha posição, *todos* os filósofos, sem exceção, concordaram comigo ao sustentar isto; e que a diferença real, que comumente se expressa dessa maneira, é apenas uma diferença entre aqueles filósofos que sustentaram *também* perspectivas inconsistentes com essas características da "visão do mundo do Senso Comum" e aqueles filósofos que não sustentaram [essas perspectivas inconsistentes].

As características em questão (a saber, as proposições de quaisquer classes definidas ao definir (2)) são todas características que possuem esta propriedade peculiar — a saber, que, *se sabemos que elas são características da "visão do mundo do Senso Comum", segue-se que são verdadeiras:* é autocontraditório manter que *nós* sabemos que elas são características da visão do Senso Comum, e que ainda assim elas não são verdadeiras, uma vez que dizer que *nós* sabemos isto é dizer que são verdadeiras. E muitas delas possuem também a propriedade peculiar ulterior de que, *se elas são características da visão do mundo do Senso Comum (quer "nós" saibamos isto ou não), segue-se que são verdadeiras,* uma vez que dizer que existe uma "visão do mundo do Senso Comum" é dizer que são verdadeiras. As frases "visão do mundo do Senso Comum" ou "crenças do Senso Comum" (usadas pelos filósofos) são extraordinariamente vagas; e, de tudo que sei, podem existir muitas proposições que se podem chamar apropriadamente características da "visão do mundo do Senso Comum", ou das "crenças do Senso Comum",que não são verdadeiras, e que merecem ser mencionadas com o desprezo com que alguns filósofos falam das "crenças do Senso Comum". Mas falar com desprezo daquelas "crenças do Senso Comum" que mencionei é certamente o máximo do absurdo. E há, obviamente, grande número de outras características na "visão do mundo do Senso Comum" que, se aquelas são verdades, são certamente verdades também: por exemplo, que viveram sobre a superfície da terra não apenas seres humanos, mas também muitas espécies diferentes de plantas e de animais, etc., etc.

II. O que me parece ser o próximo ponto importante em questão, no qual minha posição filosófica difere das posições sustentadas por *alguns* outros filósofos, é um ponto que expressarei da seguinte maneira. Sustento, a saber, que não há nenhuma boa razão para supor (A) que *todo fato físico é logicamente* dependente de algum ato mental ou (B) que *todo* fato físico é *causalmente* dependente de algum fato mental. Ao dizer isto, não estou, naturalmente, dizendo que *existem* fatos físicos que são totalmente independentes (isto é, tanto lógica quanto causalmente) dos fatos mentais: acredito, de fato, que existem; mas isto não é o que estou afirmando. Estou somente afirmando que não existe *nenhuma boa razão* para supor o contrário, pela qual significo, obviamente, que nenhum dos seres humanos, que têm corpos humanos que viveram sobre a terra, teve, durante o

tempo de vida de seus corpos, qualquer boa razão para supor o contrário. Penso que muitos filósofos não somente acreditaram ou que *todo* fato físico é *logicamente* dependente de algum fato mental (entendendo-se "fato físico" e "fato mental" no sentido em que estou usando estes termos) ou que *todo* fato físico é *causalmente* dependente de algum fato mental, ou ambas as coisas, mas também que eles mesmos tiveram boa razão a favor dessas crenças. Neste aspecto, portanto, difiro deles.

No caso do termo "fato físico", somente posso explicar como o estou usando dando exemplos. Significo por "fatos físicos", fatos *como* os seguintes: "aquela cornija de lareira está atualmente mais próxima deste corpo do que aquela estante de livros", "a terra existiu há muitos anos passados", "a lua esteve em todo momento durante muitos anos passados mais próxima da terra do que do sol", "aquela cornija de lareira é de cor clara". Mas, quando digo "fatos *como* os seguintes", significo, obviamente, fatos como eles *num certo aspecto;* e não posso definir qual é este aspecto. O termo "fato físico" é, entretanto, de uso comum; e penso que o estou usando em seu sentido comum. Além disso, não há nenhuma necessidade de uma definição para deixar clara minha posição, uma vez que entre os exemplos que apresentei há alguns com relação aos quais sustento que não existe nenhuma razão para supô-*los* (isto é, estes fatos físicos particulares) dependentes lógica ou causalmente de qualquer fato mental.

"Fato mental", por outro lado, é uma expressão muito mais incomum, e estou usando-a num sentido especialmente limitado, que, embora eu pense ser um sentido natural, precisa ser explicada. Pode haver muitos outros sentidos em que se pode usar apropriadamente o termo, mas estou preocupado somente com este sentido; e portanto é essencial que eu explique qual é esse sentido.

Sustento que podem existir "fatos mentais" de três tipos diferentes. É somente com relação a este primeiro tipo que existem fatos daquela espécie; mas se existissem quaisquer fatos das outras duas espécies, seriam "fatos mentais" em meu sentido limitado, e portanto devo explicar o que se significa pela hipótese de que existem fatos daqueles dois tipos.

(a) Meu primeiro tipo é este. Estou consciente agora; e também estou vendo alguma coisa agora. Estes dois fatos são ambos fatos mentais de meu primeiro tipo; e meu primeiro tipo consta exclusivamente de fatos que se parecem com um ou com outro dos dois *em um certo aspecto. (a)* O fato de que estou agora consciente é obviamente, em um certo sentido, um fato, com relação a um indivíduo particular e um tempo particular, com o efeito de que esse indivíduo está consciente naquele momento. E todo fato que se parece com este nesse aspecto deve ser incluído em meu primeiro tipo de fato mental. Deste modo o fato de que eu estava também consciente em muitos tempos diferentes ontem não é em si um fato deste tipo: mas implica que *existem* (ou, como comumente diríamos, devido aos tempos em questão serem tempos passados, "existiram") muitos outros fatos deste tipo, a saber, cada um dos fatos que, em cada um dos tempos em questão, eu poderia ter expressado apropriadamente por "estou consciente *agora*". *Qualquer* fato que é, neste sentido, um fato, com relação a um indivíduo e a um tempo (quer

o indivíduo seja eu mesmo ou outro, e quer o tempo seja passado ou presente), com o efeito de que aquele indivíduo está consciente naquele momento, deve ser incluído em meu primeiro tipo de fato mental: e chamo tais fatos, fatos de classe (α).

(β) O segundo exemplo que dei, a saber, o fato de que estou vendo alguma coisa agora, está obviamente relacionado com o fato de que estou agora consciente de uma maneira peculiar. Não somente *implica* o fato de que estou agora consciente (pois do fato de que estou agora vendo alguma coisa *segue-se* que estou consciente: eu não *poderia* estar vendo nada, a menos que estivesse consciente, embora eu pudesse muito bem estar consciente sem ver nada), mas é também um fato com relação a uma *maneira* (ou modo) *específico* de estar consciente, com o efeito de que estou consciente naquela maneira: no mesmo sentido em que a proposição (com relação a qualquer coisa particular) "isto é vermelho" implica a proposição (com relação à mesma coisa) "isto é colorido", e é também uma proposição com relação a *uma maneira específica* de ser colorida, com o efeito de que aquela coisa é colorida daquela maneira. E qualquer fato que se relaciona dessa maneira peculiar a qualquer fato da classe (α), deve ser também incluído em meu primeiro tipo de fato mental, e deve ser chamado um fato da classe (β) Desta forma o fato de que estou agora ouvindo é, como o fato de que estou agora vendo, um fato da classe (β); e assim o é qualquer fato com relação a mim mesmo e a um tempo passado, que se poderia expressar apropriadamente naquele momento por "estou dormindo agora", "estou imaginando agora", "estou atualmente consciente do fato de que. . . ", etc. Resumindo, qualquer fato, que é um fato com relação a um indivíduo particular (eu próprio ou outro), com relação a um tempo particular (passado ou presente) e a *qualquer tipo particular de experiência,* com o efeito de que aquele indivíduo está tendo naquele momento uma experiência daquele tipo particular, é um fato da classe (β): e somente tais fatos são fatos da classe (β).

Meu primeiro tipo de fatos mentais consta exclusivamente de fatos das classes (α) e (β), e consta de *todos* os fatos de qualquer um desses tipos.

(b) Que existem muitos fatos das classes (α) e (β) parece-me perfeitamente certo. Porém, parece-me que muitos filósofos sustentaram uma certa perspectiva com relação à *análise* dos fatos da classe (α) que é tal que, se fosse verdadeira, existiriam fatos de outro tipo que eu desejaria também chamar "fatos mentais". Não tenho nenhuma certeza de que esta análise é verdadeira; mas parece-me que *pode* ser verdadeira; e desde que podemos entender o que se significa pela proposição de que ela é verdadeira, podemos entender o que se significa pela suposição de que existem "fatos mentais" deste segundo tipo.

Penso que muitos filósofos sustentaram a seguinte perspectiva com relação à análise do que cada um de nós sabe, quando sabe (em qualquer tempo) "estou consciente agora". Sustentaram, a saber, que há uma certa propriedade intrínseca (com a qual todos nós estamos familiarizados e que se poderia chamar a propriedade de "ser uma experiência") que é tal que, em qualquer momento em que algum homem sabe que "estou consciente agora", está sabendo, com relação

àquela propriedade, a si próprio e ao tempo em questão, que "existe, ocorrendo agora, um evento que tem essa propriedade (isto é, "é uma experiência") e que é uma experiência *minha*", e que é tal que este fato é o que ele expressa por "estou consciente agora". E se esta perspectiva é verdadeira, devem existir muitos fatos de cada um dos três tipos, cada um dos quais eu desejaria chamar "fatos mentais"; a saber, (1) fatos com relação a algum evento que tem estas supostas propriedades intrínsecas, e em algum tempo, com o efeito de que aquele evento está ocorrendo naquele momento, (2) fatos com relação a esta propriedade intrínseca suposta e com relação a este tempo, com o efeito de que *algum* evento que tem aquela propriedade está ocorrendo naquele momento, e (3) fatos com relação a alguma propriedade, que é uma *maneira específica* de ter a propriedade intrínseca suposta (no sentido explicado acima em que "ser vermelho" é uma maneira específica de "ser colorido") e com relação a algum tempo, com o efeito de que algum evento que tem aquela propriedade específica está ocorrendo naquele momento. Naturalmente, não só não existem, mas *não podem* existir fatos de quaisquer destes tipos, a menos que exista uma propriedade intrínseca relacionada ao que cada um de nós (em qualquer ocasião) expressa por "estou consciente agora", do modo definido acima; e duvido muito se existe alguma dessas propriedades; em outras palavras, embora eu tenha certeza de que tive muitas experiências e de que tive muitas experiências de tipos muito diferentes, duvido muito que ao dizer a primeira seja a mesma coisa que dizer que existiram muitos eventos, cada um dos quais foi uma experiência e uma experiência minha, e que ao dizer a segunda seja a mesma coisa que dizer que existiram muitos eventos, cada um dos quais foi uma experiência minha, e cada um dos quais teve também uma propriedade diferente, que era uma maneira específica de ser uma experiência. A proposição de que tive experiências não implica necessariamente a proposição de que existiram alguns eventos que foram experiências; e não me posso convencer de que estou familiarizado com alguns eventos do tipo suposto. Porém, mesmo assim parece-me possível que a análise proposta de "estou consciente agora" é correta: que estou realmente familiarizado com eventos do tipo suposto, embora não possa ver que estou. E *se* eu estivesse, então desejaria chamar os três tipos de fatos acima mencionados "fatos mentais". Naturalmente, se há "experiências" no sentido definido, seria possível (como muitos sustentaram) não haver experiências que não são as experiências de *algum indivíduo;* e neste caso todo fato de qualquer um destes três tipos seria logicamente dependente de algum fato da classe (α) ou da classe (β), embora não necessariamente idêntico. Mas, parece-me também uma possibilidade de que, se há "experiências", poderiam ser experiências que não pertenciam a qualquer indivíduo; e, nesse caso, existiriam "fatos mentais" que não seriam nem idênticos a algum fato da classe (α) ou da classe (β) nem logicamente dependentes.

(c) Finalmente, alguns filósofos sustentaram, até onde posso ver, que existem ou podem existir fatos que são fatos com relação a algum indivíduo, na medida em que ele está consciente, ou está consciente de alguma maneira específica, mas que diferem dos fatos das classes (α) e (β), no aspecto importante de que não são fatos *com relação a algum tempo:* conceberam a possibilidade de que haja um

ou mais indivíduos, que estão *intemporalmente* conscientes, e intemporalmente conscientes de modos específicos. E penso que outros conceberam, novamente, a hipótese de que a propriedade intrínseca definida em (b) pode ser uma hipótese que não pertence somente aos *eventos,* mas que pode também pertencer a um ou mais todos, que *não* ocorrem em qualquer tempo: em outras palavras, que podem existir uma ou mais experiências *intemporais,* que poderiam ou não ser as experiências de algum indivíduo. Parece-me muito duvidoso de que alguma destas hipóteses possa até mesmo ser verdadeira; mas não posso ver com certeza que elas não sejam possíveis: e, se elas fossem possíveis, então eu desejaria dar o nome "fato mental" a qualquer fato (se existir algum) de algum dos cinco tipos seguintes, a saber, (1) a qualquer fato que é o fato, com relação a algum indivíduo, do qual ele está *intemporalmente* consciente, (2) a qualquer fato que é o fato, com relação a algum indivíduo, do qual ele está *intemporalmente* consciente de alguma maneira específica, (3) a qualquer fato que é o fato com relação a uma experiência *intemporal* que existe, (4) a qualquer fato que é o fato, com relação à suposta propriedade intrínseca de "ser uma experiência", que existe alguma coisa intemporalmente e que tem aquela propriedade, e (5) a qualquer fato que é o fato, com relação a alguma propriedade, que é um modo específico dessa suposta propriedade intrínseca, que existe alguma coisa intemporalmente que tem aquela propriedade.

Defini, então, três tipos diferentes de fatos, cada um dos quais é tal que, se *existissem* quaisquer fatos daquele tipo (como certamente *existem,* no caso do primeiro tipo), os fatos em questão *seriam* "fatos mentais" no meu sentido; e para completar a definição do sentido limitado em que estou usando "fatos mentais", devo somente acrescentar que desejo também aplicar o nome a uma *quarta* classe de fatos: a saber, a qualquer fato que seja o fato, com relação a quaisquer desses três tipos de fatos, ou quaisquer tipos incluídos neles, *que existem fatos do tipo em questão;* isto é, não apenas cada fato individual da classe (α) será, em meu sentido, um "fato mental", mas também o fato geral "de que existem fatos da classe (α)", será em si um "fato mental"; e de modo análogo em todos os outros casos: não apenas o fato de que estou agora percebendo (que é um fato da classe (β)) será um "fato mental", mas também o fato geral de que *existem* fatos, com relação aos *indivíduos* e aos tempos, na medida em que o indivíduo em questão está percebendo no tempo em questão, será um "fato mental".

A. Entendendo "fato físico" e "fato mental" nos sentidos que acabamos de explicar, sustento, então, que não existe nenhuma boa razão para supor que *todo* fato físico é *logicamente* dependente de algum fato mental. E uso a frase, com relação a dois fatos, F_1 e F_2, "F_1 é *logicamente dependente* de F_2" onde quer que e somente onde F_1 *implica* F_2, ou no sentido em que a proposição "estou vendo agora" *implica* a proposição "estou consciente agora", ou no sentido em que a proposição (com relação a alguma coisa particular) "isto é vermelho" implica a proposição (com relação à mesma coisa) "isto é colorido", ou ainda no sentido estritamente mais lógico em que, por exemplo, a proposição conjuntiva "todos os homens são mortais e o Sr. Baldwin é um homem" implica a proposição "o Sr.

Baldwin é mortal". Dizer, então, de dois fatos F_1 e F_2, que F_1 *não* é logicamente dependente de F_2, é dizer somente que F_1 *poderia* ter sido um fato, mesmo se não tivesse existido nenhum fato tal como F_2; ou que a proposição conjuntiva "F_1 é um fato, mas não existe nenhum fato tal como F_2" é uma proposição que não é autocontraditória, isto é, não implica duas proposições mutuamente incompatíveis.

Sustento, então, que no caso de *alguns* fatos físicos, não existe nenhuma boa razão para supor que existe algum fato mental, tal que o fato físico em questão não pudesse ter sido um fato a menos que o fato mental em questão também tivesse sido um fato. E minha posição é perfeitamente definida, já que sustento que este é o caso com todos os quatro fatos físicos, que apresentei como exemplos de fatos físicos. Por exemplo, não existe nenhuma boa razão para supor que existe qualquer fato mental, tal que o fato de aquela cornija de lareira estar atualmente mais próxima de meu corpo do que aquela estante de livros não pudesse ter sido um fato, a menos que o fato mental em questão também tivesse sido um fato; e, analogamente, para todos os outros três casos.

Ao sustentar isto estou certamente divergindo de alguns filósofos. Estou, por exemplo, divergindo de Berkeley, que sustentou que aquela cornija de lareira, aquela estante de livros e meu corpo são, todos eles, "idéias" ou são "constituídos de idéias", e que este fato físico é logicamente dependente de um fato mental de minha quarta classe: a saber, um fato que é o fato de que existe pelo menos um fato, que é um fato com relação a um indivíduo e ao tempo presente, na medida em que aquele indivíduo está agora percebendo alguma coisa. Ele não diz que este fato físico é logicamente dependente de qualquer fato que é um fato de alguma de minhas três primeiras classes, por exemplo, de qualquer fato que é o fato, com relação a um indivíduo particular e ao tempo presente, de que *aquele* indivíduo está agora percebendo alguma coisa: o que ele diz é que o fato físico não podia ter sido um fato, a menos que tivesse sido um fato de que existia *algum* fato mental dessa espécie. E parece-me que muitos filósofos, que discordariam da assunção de Berkeley de que meu corpo é uma "idéia" ou é "constituído de idéias", ou de sua assunção de que as "idéias" não podem existir sem ser percebidas, ou ainda de ambas as assunções, concordariam no entanto com ele ao pensar que este fato físico é logicamente dependente de *algum* "fato mental": por exemplo, poderiam dizer que não poderia existir um fato, a não ser que tivesse existido num ou noutro tempo, ou existisse intemporalmente, *alguma* "experiência". Muitos, contudo, até onde posso ver, sustentaram no caso de suas opiniões, como Berkeley *fez no caso* da sua opinião, que tinham boas razões a favor delas.

B. Sustento também que não há nenhuma boa razão para supor que *todo* fato físico é *causalmente* dependente de algum fato mental. Dizendo que F_1 é *causalmente* dependente de F_2, significo somente que F_1 não *teria* sido um fato a menos que F_2 o tivesse sido; *nem* (que é o que "logicamente dependente" afirma) que F_1 *não pudesse concebivelmente* ter sido um fato, a menos que F_2 tivesse sido. E posso ilustrar meu significado por referência ao exemplo que acabei de dar. O fato de aquela cornija de lareira estar atualmente mais próxima de meu corpo do

que aquela estante de livros não é, como acabei de explicar, até onde posso ver, *logicamente* dependente de qualquer fato mental; *poderia* ter sido um fato, mesmo se não tivessem existido fatos mentais. Porém, é sem dúvida *causalmente* dependente de muitos fatos mentais: meu corpo não estaria aqui a menos que eu estivesse consciente de várias maneiras no passado; e a cornija de lareira e a estante de livros certamente não *teriam* existido, a não ser que outros homens estivessem também conscientes.

Mas com relação a dois dos fatos, que apresentei como exemplos de fatos físicos, a saber, o fato de que a terra existiu há muitos anos passados, e o fato de que a lua há muitos anos passados esteve mais próxima da terra do que do sol, sustento que não há nenhuma boa razão para supor que estes fatos são *causalmente* dependentes de qualquer fato mental. Até onde posso ver, não há nenhuma razão para supor que existe algum fato mental do qual se pudesse dizer com verdade: a menos que este fato tivesse sido um fato, a terra não teria existido há muitos anos passados. E ao sustentar isto penso, novamente, que difiro de alguns filósofos. Difiro, por exemplo, daqueles que sustentaram que todas as coisas materiais foram criadas por Deus, e que tiveram boas razões para supor isto.

III. Acabei de explicar que difiro daqueles filósofos que sustentaram que há uma boa razão para supor que todas as coisas materiais foram criadas por Deus. E penso que este é um ponto importante de minha posição, que deve ser mencionado, o ponto de que difiro também de todos os filósofos que sustentaram que há uma boa razão para supor que existe um Deus, quer sustentem ou não que provavelmente criou todas as coisas materiais.

E similarmente, enquanto alguns filósofos sustentaram que há uma boa razão para supor que nós, seres humanos, continuaremos a existir e a estar conscientes após a morte de nossos corpos, sustento que não há nenhuma boa razão para supor isto.

IV. Chego agora a um ponto de uma ordem muito diferente.

Como expliquei no item I, não sou de modo algum cético com relação à *verdade* de proposições tais como "a terra existiu há muitos anos passados", "muitos corpos humanos viveram cada qual durante muitos anos sobre ela", isto é, proposições que afirmam a existência de coisas materiais: ao contrário, sustento que todos nós sabemos, com certeza, muitas dessas proposições serem verdadeiras. Mas sou muito cético com relação, em certos aspectos, a qual *análise* de tais proposições é correta. E esta é uma questão com relação a qual penso que difiro de muitos filósofos. Muitos parecem sustentar que não há nenhuma dúvida com relação a sua *análise,* nem, portanto, com relação à análise da proposição "as coisas materiais existiram", em certos aspectos, em que sustento que a análise das proposições em questão é extremamente duvidosa; e alguns deles, como vimos, enquanto sustentam que não existe nenhuma dúvida com relação a sua *análise,* parecem ter duvidado de que quaisquer dessas proposições sejam totalmente *verdadeiras.* Eu, por outro lado, enquanto sustento que não existe nenhuma dúvida de que muitas de tais proposições são totalmente verdadeiras, sustento também que nenhum filósofo, até aqui, foi bem sucedido em sugerir uma análise delas,

com relação a certos pontos importantes, que chega a ser de qualquer modo quase certamente verdadeira.

Parece-me bastante evidente que a questão de como se devem analisar as proposições do tipo que acabo de apresentar depende da questão de como se deve analisar as proposições de outro tipo mais simples. Sei no momento que estou percebendo uma mão humana, um lápis, uma folha de papel, etc.; e parece-me que não posso saber como se deve analisar a proposição "as coisas materiais existem", até que saiba como, em certos aspectos, se devem analisar essas proposições mais simples. Porém, mesmo estas não são suficientemente simples. Parece-me bastante evidente que meu conhecimento de que estou agora percebendo uma mão humana é uma dedução de um par de proposições ainda mais simples — proposições que somente posso explicar na forma "estou percebendo *isto*" e "*isto* é uma mão humana". É a análise de proposições do último tipo que me parece apresentar essas grandes dificuldades, enquanto no entanto toda a questão com relação à *natureza* das coisas materiais obviamente depende de sua análise. Parece-me uma coisa surpreendente que tão poucos filósofos, enquanto dizem muito com relação ao que *são* as coisas materiais e ao que é percebê-las, tentaram apresentar uma caracterização clara com relação ao que precisamente eles próprios supõem *saber* (ou *julgar,* no caso de que tenham sustentado que não *sabemos* que algumas dessas proposições são verdadeiras, ou mesmo que nenhuma dessas proposições *é* verdadeira) quando conhecem ou julgam coisas tais como "isto é uma mão", "aquilo é o sol", "isto é um cão", etc.

Somente duas coisas parecem-me ser bastante certas acerca da análise dessas proposições (e mesmo com relação a estas estou preocupado de que alguns filósofos divirjam de mim), a saber, que sempre que sei, ou julgo, que uma tal proposição é verdadeira, (1) existe sempre algum *dado-dos-sentidos* acerca do qual a proposição em questão é uma proposição — algum dado-dos-sentidos que é *um* objeto (e, em um certo sentido, o sujeito principal ou fundamental) da proposição em questão, e (2) que, no entanto, *o que* estou sabendo ou julgando que é verdadeiro acerca deste dado-dos-sentidos não é, em geral, que ele *próprio* seja uma mão, ou um cão, ou o sol, etc., como pode ser o caso.

Penso que alguns filósofos duvidaram que existem algumas dessas coisas que outros filósofos significaram por "dados-dos-sentidos" ou "sensações" *(sensa).* E penso que é bastante provável que alguns filósofos (incluindo eu próprio, no passado) usaram esses termos nos sentidos tais que realmente é duvidoso que exista alguma dessas coisas. Mas não existe nenhuma dúvida de que existem dados-dos-sentidos, no sentido em que estou agora usando o termo. Estou no momento vendo um grande número delas, e sentindo outras. E para mostrar ao leitor que tipo de coisas significo por dados-dos-sentidos, preciso apenas pedir-lhe para observar sua mão direita. Se ele faz isto será capaz de apreender alguma coisa (e, a menos que esteja vendo duplicado, *somente* uma coisa) com relação à qual ele verá que ela é, à primeira vista, uma perspectiva natural a assumir de que aquela coisa é idêntica, não, de fato, a toda sua mão direita, mas àquela parte de sua superfície que ele está realmente vendo, mas será também (com um pouco de refle-

xão) capaz de ver que é duvidoso que ela possa ser idêntica à parte da superfície de sua mão em questão. As coisas *do tipo,* em um certo aspecto, a que pertence esta coisa, que ele vê ao observar sua mão, e com relação à qual ele pode entender, como alguns filósofos supuseram, que ela *é* a parte da superfície de sua mão que ele está vendo, enquanto outros supuseram que ela não pode ser, são o que significo por "dados-dos-sentidos". Defino portanto o termo de tal maneira que é uma questão em aberto a questão se o dado-dos-sentidos, que vejo agora ao observar minha mão e que é um dado-dos-sentidos de minha mão, é ou não idêntico àquela parte de sua superfície que estou agora realmente vendo.

Parece-me evidente, que o que sei, com relação a este dado-dos-sentidos, quando sei "isto é uma mão humana", não é que é *em si* uma mão humana, porque sei que minha mão tem muitas partes (por exemplo, seu outro lado, e os ossos dentro dela) que certamente *não* são partes deste dado-dos-sentidos.

Penso ser evidente, portanto, que a análise da proposição "isto é uma mão humana" é, pelo menos grosseiramente, da forma "existe uma coisa, e somente uma coisa, da qual é verdade que ela é uma mão humana e que *esta superfície* é uma parte de sua superfície". Em outras palavras, para colocar minha perspectiva nos termos da frase "teoria da percepção representativa", sustento ser bastante evidente que não percebo *diretamente minha mão;* e que quando se diz (como se pode dizer corretamente) que a "percebo", que a "percebo" significa que percebo (em um sentido diferente e mais fundamental) alguma coisa que é (em um sentido apropriado) *representativa* dela, a saber, uma certa parte de sua superfície.

Isto é tudo que sustento estar certo sobre a análise da proposição "isto é uma mão humana". Vimos que ela inclui em sua análise uma proposição da forma "isto é parte da superfície de uma mão humana" (onde "isto", obviamente, tem um significado diferente daquele que tem na proposição original que há pouco foi analisada). Mas esta proposição é também indubitavelmente uma proposição acerca do dado-dos-sentidos, que estou vendo, que é um dado-dos-sentidos *de* minha mão. E surge portanto outra questão: *o que* estou sabendo, quando sei *"isto é parte da superfície de* uma mão humana", do dado-dos-sentidos em questão? Estou realmente sabendo, neste caso, do dado-dos-sentidos em questão que ele *próprio* é parte da superfície de uma mão humana? Ou apenas, como verificamos no caso de "isto é uma mão humana", que o que eu estava sabendo do dado-dos-sentidos não era certamente que ele *próprio* era uma mão humana, portanto, não é talvez o caso, com esta nova proposição, que mesmo aqui não estou sabendo, com relação ao dado-dos-sentidos, que ele *próprio* é parte da superfície de uma mão? E, se assim o for, o que é que estou sabendo do próprio dado-dos-sentidos?

Esta é a questão à qual, como me parece, nenhum filósofo até aqui sugeriu uma resposta que chegue um pouco perto de ser *certamente* verdadeira.

Parece-me haver três, e somente três, tipos alternativos de respostas possíveis; e a cada uma das respostas já sugeridas, de qualquer um desses três tipos, parece-me haver graves objeções.

(1) Do primeiro tipo, há somente uma resposta: a saber, que neste caso o que estou sabendo realmente é que o *próprio* dado-dos-sentidos é parte da super-

fície de uma mão humana. Em outras palavras, que, embora eu não perceba *minha mão* diretamente, percebo *diretamente* parte de sua superfície; que o próprio dado-dos-sentidos *é* essa parte de sua superfície e não simplesmente alguma coisa que (num sentido a ainda ser determinado) "representa" essa parte de sua superfície; e que portanto o sentido em que "percebo" essa parte da superfície de minha mão não é por seu lado um sentido que precisa ser definido por referência a um sentido ainda mais fundamental de "perceber", que é o único sentido em que a percepção é direta, a saber, aquele em que percebo o dado-dos-sentidos.

Se esta perspectiva é verdadeira (como penso que pode ser), parece-me certo que devemos abandonar uma perspectiva que muitos filósofos sustentaram ser certamente verdadeira, a saber, a perspectiva de que os nossos dados-dos-sentidos sempre possuem realmente as qualidades que eles nos parecem ter. Pois sei que se outro homem estivesse observando através de um microscópio a mesma superfície que estou vendo a olho nu, o dado-dos-sentidos que ele vê lhe pareceria sensivelmente ter qualidades incompatíveis e muito diferentes daquelas que meu dado-dos-sentidos me parece ter; e, no entanto, se meu dado-dos-sentidos é idêntico à superfície que nós dois estamos vendo, seu dado-dos-sentidos deve ser idêntico a ela também. Meu dado-dos-sentidos pode, portanto, ser idêntico a essa superfície somente com a condição de que seja idêntico a seu dado-dos-sentidos; e, desde que seu dado-dos-sentidos lhe parece sensivelmente ter qualidades incompatíveis com aquelas que o meu sensivelmente me parece ter, seu dado-dos-sentidos pode ser idêntico ao meu somente na condição de que o dado-dos-sentidos em questão ou não possui as qualidades que me parece sensivelmente possuir ou não possui aquelas qualidades que ele lhe parece sensivelmente possuir.

Não penso, entretanto, que esta é uma objeção fatal a este primeiro tipo de perspectiva. Uma objeção muito mais séria parece-me ser a que, quando vemos uma coisa duplicada (temos o que se chama "uma imagem duplicada"), certamente temos *dois* dados-dos-sentidos, cada um dos quais é *da* superfície vista, e que não podem portanto ser os dois idênticos a ela; e que ainda assim parece como se, se algum dado-dos-sentidos não é jamais idêntico à superfície *da* qual ele é um dado-dos-sentidos, então cada uma destas chamadas "imagens" deve ser assim. Parece, portanto, como se todo dado-dos-sentidos fosse afinal apenas "representativo" da superfície, *da* qual ele é um dado-dos-sentidos.

(2) Mas, se assim, o for, qual é a relação que ele tem com a superfície em questão?

Este segundo tipo de perspectiva é um tipo que sustenta que quando sei "isto é parte da superfície de uma mão humana", o que estou sabendo com relação ao dado-dos-sentidos que é *de* aquela superfície, *não* é que ele *próprio* é parte da superfície de uma mão humana, mas alguma coisa da seguinte espécie. Ele diz que há *alguma* relação, R, tal que o que estou sabendo com relação ao dado-dos-sentidos é ou "existe uma coisa e somente uma coisa da qual é verdade que ela é parte da superfície de uma mão humana e que tem R como seu dado-dos-sentidos" ou ainda "existe um conjunto de coisas das quais é verdade que aquele conjunto, tomado coletivamente, *é* parte da superfície de uma mão humana, e também

que cada membro do conjunto tem R como seu dado-dos-sentidos, e que nada que não é um membro do conjunto tem R como seu dado-dos-sentidos".

Obviamente, no caso deste segundo tipo, muitas perspectivas diferentes são possíveis, diferindo de acordo com a perspectiva que assumem com relação ao que é a relação R. Mas existe somente uma delas, que me parece ter alguma plausibilidade; a saber, aquela que sustenta que R é uma relação fundamental e não analisável, que se poderia expressar dizendo-se que "xRy" significa o mesmo que "y é uma aparência ou manifestação de x". Isto é, a análise que esta resposta daria de "isto é parte da superfície de uma mão humana" seria "existe uma e somente uma coisa da qual é verdade que ela é parte da superfície de uma mão humana e que este dado-dos-sentidos é uma aparência ou manifestação dela".

Parece-me existir também objeções muito graves a esta perspectiva, extraídas principalmente de uma consideração das questões de como podemos *saber,* com relação a qualquer de nossos dados-dos-sentidos, que existe uma coisa e somente uma coisa que tem para eles uma relação tal como a relação fundamental suposta; e de como, se conhecemos, podemos *conhecer* alguma coisa ulterior acerca de tais coisas, por exemplo, de que forma e tamanho elas são.

(3) O terceiro tipo de resposta, que me parece ser a única alternativa possível se (1) e (2) são rejeitados, é o tipo de resposta que J. S. Mill, parece ter concluído como verdadeiro quando ele dizia que as coisas materiais são "possibilidades permanentes de sensação". Ele parece ter pensado que quando sei um fato tal como "isto é parte da superfície de uma mão humana", o que estou sabendo com relação ao dado-dos-sentidos que é o principal objeto daquele fato, não é que ele próprio é parte da superfície de uma mão humana, nem mesmo, com relação a qualquer relação, que *a* coisa que tem com ela aquela relação é parte da superfície de uma mão humana, mas todo um conjunto de fatos hipotéticos cada um dos quais é um fato da forma "se *essas* condições fossem satisfeitas, eu deveria estar percebendo um dado-dos-sentidos intrinsecamente relacionado com *este* dado-dos-sentidos *dessa* maneira", "se essas (outras) condições fossem satisfeitas, eu deveria estar percebendo um dado-dos-sentidos intrinsecamente relacionado com *esse* dado-dos-sentidos *dessa* (outra) maneira", etc.

Com respeito a este terceiro tipo de perspectiva com relação à análise de proposições do tipo que estamos considerando, parece-me, novamente, *possível* que ela seja uma perspectiva verdadeira; mas sustentar (como Mill e outros parecem ter sustentado) que elas são *certamente,* ou quase certamente, verdadeiras, parece-me um erro tão grande quanto sustentar, com relação a (1) ou (2), que elas são *certamente,* ou quase *certamente,* verdadeiras. Parece-me haver objeções muito graves a ela; em particular as três: (a) que embora, em geral, quando sei um fato tal como "isto é uma mão", eu certamente saiba alguns fatos hipotéticos da forma "se *essas* condições fossem satisfeitas, eu deveria estar percebendo um dado-dos-sentidos *desse* tipo, que teria sido um dado-dos-sentidos da mesma superfície da qual *este* é um dado-dos-sentidos", parece duvidoso de que algumas condições, com relação às quais sei isto, não sejam elas próprias condições da forma "se esta e aquela *coisa material* tivesse estado naquelas posições e condi-

ções. . . ", (b) que parece novamente muito duvidoso de que exista qualquer relação intrínseca, tal que meu conhecimento de que (sob *essas* condições) eu deveria estar percebendo um dado-dos-sentidos *desse* tipo, que teria sido um dado-dos-sentidos da mesma superfície da qual *este* é um dado-dos-sentidos, é equivalente a um conhecimento, com relação àquela relação, de que eu deveria, sob aquelas condições, estar percebendo um dado-dos-sentidos relacionado por ela com *esse* dado-dos-sentidos, e (c) que, se ela fosse verdadeira, o sentido em que uma superfície material é "redonda" ou "quadrada", seria necessariamente de todo diferente daquele em que nosso dado-dos-sentidos parecer-nos-ia sensivelmente ser "redondo" ou "quadrado".

V. Como sustento que a proposição "existem e existiram coisas materiais" é quase certamente verdadeira, mas que a questão de como se deve analisar essa proposição é uma questão para a qual nenhuma resposta que se apresentou até aqui está de algum modo próxima de ser certamente verdadeira; assim sustento que a proposição "existem e existiram muitos Egos" é quase certamente verdadeira, mas que aqui também todas as análises dessa proposição que foram sugeridas pelos filósofos são altamente duvidosas.

Sei com certeza que estou agora percebendo muitos dados-dos-sentidos diferentes e que percebi muitas vezes no passado muitos dados-dos-sentidos diferentes — o que quer dizer, sei que existem fatos mentais da classe (β), ligados de uma maneira que se pode apropriadamente expressar dizendo que todos eles são fatos a respeito de *mim;* mas como se deve analisar este tipo de conexão, não sei com certeza, nem penso que qualquer outro filósofo sabe com qualquer aproximação à certeza. Assim como no caso da proposição "isto é parte da superfície de uma mão humana" há várias perspectivas extremamente diferentes com relação à sua análise, cada uma das quais me parece *possível,* mas nenhuma muito próxima de ser certa, assim também no caso da proposição "este, aquele e aquele outro dado-dos-sentidos estão todos eles atualmente sendo percebidos por *mim",* e ainda mais no caso da proposição "*eu* estou agora percebendo este dado-dos-sentidos, e *eu* percebo no passado dados-dos-sentidos desses outros tipos". Da *verdade* destas proposições parece-me não haver nenhuma dúvida, mas com relação a qual análise delas é a correta parece-me haver a mais grave dúvida — a análise verdadeira pode, por exemplo, ser tão paradoxal quanto o é a terceira perspectiva apresentada acima sob o item IV com relação à análise de "isto é parte da superfície de uma mão humana"; mas que *seja* tão paradoxal quanto esta, parece-me ser tão duvidoso quanto naquele caso. Parece-me que muitos filósofos, por outro lado, assumiram que existe pouca ou nenhuma dúvida com relação à análise correta de tais proposições; e muitos destes, invertendo minha posição, sustentaram também que as próprias proposições não são verdadeiras.

Capítulo VI

A existência é um predicado?

Não estou de modo algum certo com relação ao significado desta questão. O Sr. Kneale diz que a existência não é um predicado. Mais o que ele significa pelas palavras "existência não é um predicado"?

No seu segundo parágrafo ele diz que a palavra "predicado" tem dois sentidos diferentes, um sentido lógico e um sentido gramatical. Se assim fosse, seguir-se-ia que as palavras "a existência não é um predicado" podem ter dois significados diferentes, conforme a pessoa que as usa estiver usando "predicado" no sentido lógico ou gramatical. E penso que está claro que ele pretende que entendamos que quando *ele* diz "a existência não é um predicado", ele está usando "predicado" no sentido lógico, e não no gramatical. Penso que sua tese é que se qualquer pessoa dissesse "a existência é um predicado", usando "predicado" no sentido gramatical, tal pessoa estaria perfeitamente certa: penso que ele sustenta ser a existência realmente um predicado no sentido gramatical. Mas, se ele sustenta isto ou não, penso estar claro que ele não deseja discutir a questão se é ou não é um predicado no sentido gramatical, mas unicamente a questão se é um predicado no sentido lógico.

Ora, penso ser digno de nota que se afirmamos "a existência é um predicado", usando "predicado" no sentido gramatical, nossa proposição é uma proposição sobre determinadas *palavras,* com a conseqüência de que são freqüentemente usadas de uma determinada maneira; mas não, de uma maneira suficientemente curiosa, acerca da própria palavra "existência". É uma proposição com a conseqüência de que a palavra "existe" e outras partes finitas de verbo "existir", tais como "existiu", "existirá" ou "existem" são freqüentemente os predicados (em algum sentido gramatical) das sentenças em que elas ocorrem; mas ninguém pretende dizer que a própria palavra "existência" é freqüentemente o predicado das sentenças nas quais ela ocorre. E penso que o Sr. Kneale insinua que, de modo similar, a proposição que qualquer pessoa expressaria, se afirmasse "a existência é um predicado", usando "predicado" no sentido lógico, é novamente equivalente a uma proposição, *não* acerca da própria palavra "existência", mas acerca da palavra "existe" e de outras partes finitas do verbo "existir". Ele insinua que "a existência é um predicado", com este uso de "predicado", é equivalente à proposição de que a palavra "existe", e outras partes finitas do verbo, freqüentemente "*representam* um predicado no sentido lógico". Pareceria, portanto, que uma dife-

rença entre os dois diferentes significados de "a existência é um predicado" é a seguinte: notadamente que, se uma pessoa que diz essas palavras está usando "predicado" no sentido gramatical, *não* está dizendo que as palavras "existe", etc., sempre "*representam* um predicado no sentido lógico"; enquanto que, se está usando "predicado" no sentido lógico, está dizendo que elas (pelos menos, freqüentemente) "*representam* um predicado no sentido lógico". O que o próprio Sr. Kneale significa por "a existência não é um predicado" é aparentemente alguma proposição que ele expressaria dizendo: "as palavras 'existe', etc., nunca *representam* um predicado no sentido lógico".

Não estou certo com relação ao que se significa dizendo que uma palavra particular (ou de uma expressão particular) numa sentença particular "representa um predicado no sentido lógico"; nem estou certo, portanto, com relação ao que se significa dizendo que outra palavra particular *não* "representa um predicado no sentido lógico". O Sr. Kneale nos diz, de fato, que um "predicado no sentido lógico" é o mesmo que "um atributo"; mas, embora eu pense que o significado da palavra "atributo" é talvez um pouco mais claro do que o significado da expressão "predicado no sentido lógico", ele ainda assim está longe de ser claro para mim; não entendo claramente o que ele significaria dizendo que "existe", etc., não "representam atributos". Porém, a partir de exemplos que ele dá, penso ser evidente que ele diria que na sentença "isto é vermelho", a palavra "vermelho", ou expressão "é vermelho" (não sei claramente o que), "representa um atributo"; e também que na sentença "os tigres domesticados rugem", "rugem" representa um atributo, e na sentença "Rajah ruge", "ruge" assim o faz. Trata-se, portanto, presumivelmente de alguma diferença entre a maneira em que se usa "existe", etc., nas sentenças em que estes ocorrem, e a maneira em que se usa "é vermelho" (ou "vermelho") e "rugem", "ruge" nessas sentenças, que Kneale deseja expressar dizendo que, enquanto "existe", etc., *não* "representam atributos", estas últimas palavras nessas sentenças representam. E se podemos encontrar que diferenças existem entre o uso das partes finitas do verbo "existir" e o uso de "é vermelho", "rugem" e "ruge", podemos talvez verificar qual é a diferença que ele expressa dessa maneira.

I. Penso que será melhor começar com um uso particular de "existe" — aquele uso, a saber, que o Sr. Kneale ilustra pelo exemplo "os tigres domesticados existem". Ele claramente pensa que existe alguma diferença muito importante entre a maneira em que "existe" é usado aqui e a maneira em que se usa "rugem" em "os tigres domesticados rugem"; e que é uma diferença que não vale, por exemplo, entre o uso de "arranham" em "os tigres domesticados arranham" e o uso de "rugem" em "os tigres domesticados rugem". Ele diria que tanto "arranham" como "rugem" "representam atributos", enquanto "existem" não o faz; e diria também que "os tigres domesticados existem" é uma proposição de uma *forma* diferente de "os tigres domesticados rugem", enquanto penso que diria que "os tigres domesticados rugem" e "os tigres domesticados arranham" são *da mesma forma*. Qual pode ser a diferença entre "os tigres domesticados existem" e "os tigres domesticados rugem" que ele tem em mente?

(I) Penso que se pode expor que existe uma diferença entre a maneira em que usamos "existem" na primeira sentença e "rugem" na segunda, que é de um tipo diferente da diferença entre nossos usos de "arranham" e "rugem" nas duas sentenças "os tigres domesticados arranham" e "os tigres domesticados rugem" do seguinte modo.

A sentença "os tigres domesticados rugem" parece-me ser ambígua. Até onde posso ver, poderia significar "todos os tigres domesticados rugem", ou poderia significar simplesmente "muitos tigres domesticados rugem", ou ainda poderia significar simplesmente "alguns tigres domesticados rugem". Cada uma destas três sentenças tem um significado claro, e o significado de cada uma é claramente diferente do significado de qualquer uma das outras duas. De cada uma delas, entretanto, é verdade que a proposição que ela expressa é uma proposição que não pode ser verdadeira, a menos que alguns tigres domesticados rujam. E, portanto, penso que podemos dizer que "os tigres domesticados rugem", em qualquer sentido em que é usado, significa alguma coisa que não pode ser verdadeira a menos que alguns tigres domesticados rujam. De modo análogo penso ser claro que "os tigres domesticados existem" significa alguma coisa que não pode ser verdadeira a menos que existam alguns tigres domesticados. Porém, não penso que existe qualquer ambigüidade em "os tigres domesticados existem" correspondente àquela que apontei em "os tigres domesticados rugem". Até onde posso ver, "os tigres domesticados existem" e "alguns tigres domesticados existem" são simplesmente duas maneiras diferentes de expressar exatamente a mesma proposição. Em outros termos, não é verdade que "os tigres domesticados existem" poderia significar "todos os tigres domesticados existem", ou "existem muitos tigres domesticados", ao invés de simplesmente "alguns tigres domesticados existem". Ela sempre significa apenas "alguns tigres domesticados existem", e nada mais. Eu disse que nunca é usada para significar "todos os tigres domesticados existem" ou "existem muitos tigres domesticados", contudo espero que surpreenda a todos o fato de existir alguma coisa estranha acerca desta proposição. Ela parece implicar que "todos os tigres domesticados existem" e "existem muitos tigres domesticados" têm um significado claro, assim como o têm "todos os tigres domesticados rugem" e "muitos tigres domesticados rugem"; e que é apenas um acidente que não aconteça jamais usarmos "os tigres domesticados existem" para expressar qualquer um desses dois significados ao invés do significado "alguns tigres domesticados existem", enquanto usamos algumas vezes "os tigres domesticados rugem" para significar "todos os tigres domesticados rugem" ou "muitos tigres domesticados rugem", ao invés de simplesmente "alguns tigres domesticados rugem". Porém, é este de fato o caso? Têm "todos os tigres domesticados existem" e "existem muitos tigres domesticados" qualquer significado? Certamente elas não têm um significado claro, como têm "todos os tigres domesticados rugem" e "muitos tigres domesticados rugem". São expressões enigmáticas, que certamente não reproduzem seu significado, se é que possuem algum [significado], julgando pela sua aparência. Sendo isto assim, indica, penso, que existe alguma diferença importante entre o uso de "existe" no qual estamos interessados e

o uso de palavras tais como "ruge" ou "arranha"; mas não deixa claro qual é exatamente essa diferença.

Penso que se pode deixar claro isto, comparando-se as expressões "alguns tigres domesticados não rugem" e "alguns tigres domesticados não existem". A primeira, seja verdadeira ou falsa, tem um significado perfeitamente claro — um significado exatamente tão claro quanto o significado de "alguns tigres domesticados rugem"; e é perfeitamente claro que as duas proposições poderiam ser verdadeiras. Mas com "alguns tigres domesticados não existem" o caso é diferente. "Alguns tigres domesticados existem" tem um significado perfeitamente claro: significa exatamente "há alguns tigres domesticados". Porém o significado de "alguns tigres domesticados não existem", se houver algum [significado], não é com certeza igualmente claro. Trata-se de outra expressão estranha e enigmática. Tem ela algum significado? E, se tiver, que significado? Se tivesse algum significado, pareceria que ela significa o mesmo que: "há alguns tigres domesticados que não existem". Mas tem *isto* algum significado? E se tem, qual é? É possível haver alguns tigres domesticados que não existem? Penso que a resposta é que, se na sentença "não existem alguns tigres domesticados" estamos usando "existem" com o mesmo significado que em "alguns tigres domesticados existem", então a primeira sentença como um todo não tem absolutamente nenhum significado — é um puro contra-senso. Pode-se, obviamente, atribuir *um* significado a "não existem alguns tigres domesticados"; mas pode-se fazer isto somente se se usa "existem" de uma maneira diferente daquela em que é usada em "alguns tigres domesticados existem". E se assim o for, seguir-se-á que "todos os tigres domesticados existem" e "muitos tigres domesticados existem" também não têm nenhum significado, se estamos usando "existem" no sentido em que estamos interessados. Pois "todos os tigres domesticados rugem" é equivalente à conjução "alguns tigres domesticados rugem, e não há nenhum tigre domesticado que não ruge"; e isto tem um significado, porque "há pelo menos um tigre domesticado que não ruge" tem significado. Se, portanto, "há pelo menos um tigre domesticado que não existe" não tiver nenhum significado, seguir-se-á que "todos os tigres domesticados existem" também não tem nenhum significado; porque "não há nenhum tigre domesticado que não existe" não terá nenhum significado, se "há um tigre domesticado que não existe" não tiver significado. Analogamente "muitos tigres domesticados rugem" é equivalente à conjunção "alguns tigres domesticados rugem, e o número destes (se existir algum) que não é menor do que o número daqueles que rugem" — um enunciado que tem significado somente porque "há tigres domesticados que não rugem" tem significado. Se, portanto, "há tigres domesticados que não existem" não tiver nenhum significado, seguir-se-á que "muitos tigres domesticados existem" também não tem nenhum significado. Penso, portanto, que podemos dizer que uma diferença importante entre o uso de "rugem" em "alguns tigres domesticados rugem" e o uso de "existem" em "alguns tigres domesticados existem" é que, se no primeiro caso inserimos "não" antes de "rugem", sem mudar o significado de "rugem", obtemos uma sentença que é significativa, ao passo que, se, no último caso, inserimos "não" antes de "existem" sem mudar o significado

de "existem", obtemos uma sentença que não tem nenhum significado; e penso que podemos também dizer que este fato explica por que, com o significado dado de "rugem", "todos os tigres domesticados rugem" e "muitos tigres domesticados rugem" são ambas significativas, enquanto, com o significado dado de "existem", "todos os tigres domesticados existem" e "muitos tigres domesticados existem" são totalmente carentes de significado. E se parte do que se significa através do enunciado de que "rugem", nesse uso, "representa um atributo", enquanto "existem", nesse uso, não o faz, é que há essa diferença entre eles, então eu concordaria que "existem", nesse uso, não "representa um atributo".

Mas é realmente verdadeiro que se na sentença "alguns tigres domesticados existem" inserimos "não" antes de "existem", sem mudar o significado de "existem", obtemos uma sentença que não tem nenhum significado? Admiti que se *pode* dar um significado a "alguns tigres domesticados não existem"; e algumas pessoas podem, talvez, sustentar que o significado que "existem" tem nessa sentença, onde é significativo, *é* precisamente o mesmo que aquele que tem em "alguns tigres domesticados existem". Não posso mostrar o contrário tão claramente como eu desejaria ser capaz de fazer; mas farei o melhor possível.

O significado que uma expressão tal como "alguns tigres domesticados não existem" algumas vezes tem é aquele que tem quando é usada para significar o mesmo que "alguns tigres domesticados são imaginários" ou "alguns tigres domesticados não são tigres reais". Penso que não se pode negar que "alguns tigres domesticados são imaginários" pode realmente expressar uma proposição, seja verdadeira seja falsa. Se, por exemplo, se escreverem duas estórias diferentes, cada uma das quais trata de um tigre doméstico imaginário diferente, seguir-se-á que há pelo menos dois tigres domesticados imaginários; e não se pode negar que a sentença "dois tigres imaginários diferentes ocorrem na ficção" é significativa, embora eu não tenha a mínima idéia se o que ela significa é verdadeiro ou falso. Sei que pelo menos um unicórnio ocorre na ficção, porque ocorre um unicórnio em *Alice Através do Espelho;* e segue-se que existe pelo menos um unicórnio imaginário, e, portanto (num sentido), pelo menos um unicórnio que não existe e nunca existiu. Novamente, se acontecer que neste momento duas pessoas diferentes tenham uma alucinação de um tigre domesticado diferente, seguir-se-á que há neste momento dois tigres domesticados imaginários diferentes; e o enunciado de que duas de tais alucinações estão ocorrendo agora certamente é significativo, embora ele provavelmente seja falso. A sentença "há alguns tigres que não existem" é, portanto, certamente significativa, se significa somente que há alguns tigres domesticados imaginários, em qualquer um dos dois sentidos que tentei mostrar. Mas o que ela significa é que algumas pessoas reais escreveram estórias acerca de tigres imaginários ou estão tendo ou tiveram recentemente alucinações de tigres domesticados, ou ainda, talvez estão sonhando ou sonharam com tigres domesticados particulares. Se não aconteceu ou está acontecendo nada desse tipo a alguma pessoa, então não há tigres domesticados imaginários. Porém, se "alguns tigres domesticados não existem" significa tudo isso, não é claro que "existem" não tem, nesta sentença, o mesmo significado comparativamente simples que tem em

"alguns tigres domesticados existem" ou "nenhum tigre domesticado existe"? Não está claro que "alguns tigres domesticados não existem", se significa tudo isso, não está relacionada a "alguns tigres domesticados existem", na mesma maneira simples em que "alguns tigres domesticados não rugem" está relacionada a "alguns tigres domesticados rugem"?

(2) Penso que há também outra diferença importante entre este uso de "existem" e o uso de "rugem", que se pode expor como segue.

O Sr. Russell disse:[1] "Quando dizemos 'alguns homens são gregos', isto significa que a função proposicional '*x* é homem e é grego' é algumas vezes verdadeira"; e explicou um pouco antes que por "algumas vezes verdadeira" significava "verdadeira pelo menos numa instância". Com esta explicação do que ele significa por "algumas vezes verdadeira", não penso que seu enunciado com relação ao significado de "alguns homens são gregos" seja estritamente correto; uma vez que penso que o uso do plural implica que "*x* é homem e é grego" é verdadeira em *mais* do que uma instância, em outros termos, ou pelo menos duas instâncias. Suponhamos que ele aceitasse esta correção e que dissesse que o que "alguns homens são gregos" significa não é, estritamente, que "*x* é homem e grego" é verdadeira pelo menos para uma instância, mas que é verdadeira pelo menos para duas instâncias. Russell mostrou posteriormente (p. 158) que dizer que uma função proposicional é verdadeira pelo menos para duas instâncias é a mesma coisa que dizer que pelo menos dois "valores" dela são verdadeiros; e nos disse (p. 156) que os "valores" das funções proposicionais são proposições. Com estas explicações, sua tese pareceria ser que o que "alguns homens são gregos" significa é que pelo menos duas proposições, relacionadas à função proposicional "*x* é homem e grego" de alguma maneira que ele expressa dizendo que elas são "valores" daquela função, são verdadeiras. Ora, não posso imaginar que tipo de proposições seriam os "valores" de "*x* é homem e grego", exceto proposições do seguinte tipo. Existem proposições que expressamos apontando (ou indicando de alguma outra maneira) a um objeto que estamos vendo (ou percebendo de alguma outra maneira) e pronunciando as palavras "isto é uma tal coisa" (ou palavras equivalentes em alguma outra linguagem). Suponhamos que o tipo de proposições que seriam os "valores" de "*x* é homem e grego" fossem proposições deste tipo, onde as palavras usadas fossem "este é um homem e um grego". A doutrina do Sr. Russell seria então que "alguns homens são gregos" significa que se poderiam construir pelo menos duas proposições deste tipo, *verdadeiras* e diferentes entre si: que deveria haver pelo menos dois objetos diferentes aos quais um homem poderia apontar e dizer de modo verdadeiro "isto é um homem e um grego". E, se esta é sua doutrina, parece-me ser verdadeira. Certamente "alguns homens são gregos" não pode ser verdadeira, a não ser que haja pelo menos dois objetos diferentes, cada um dos quais um homem poderia tê-lo visto, tê-lo apontado, e dito de modo verdadeiro "este é um homem e um grego"?

[1] *Introduction to Mathematical Philosophy* (Allen & Unwin, London, 1919), p. 159. (N. do A.)

Nesta perspectiva "alguns tigres domesticados rugem" significa que pelo menos dois valores de "*x* é um tigre domesticado e ruge" são verdadeiros; e isto significa que há pelo menos dois objetos, cada um dos quais poderia ter sido visto e apontado por um homem e este poderia dizer de modo verdadeiro "este é um tigre domesticado e ruge". Ora, nesta sentença "este é um tigre domesticado e ruge" é claro que, exceto a diferença que consiste no fato de que "ruge" está no singular e "rugem" no plural, a palavra "ruge" tem o mesmo significado que a palavra "rugem" em "alguns tigres domesticados rugem". Podemos, então, dizer que uma característica de nosso uso de "rugem" é que, se consideramos um valor da função proposicional que seja tal que "alguns tigres domesticados rugem" signifique que pelo menos dois valores dela são verdadeiros, então pode-se usar o singular de "rugem", com o mesmo significado, na expressão de tal valor. E talvez isto possa ser uma parte do que se significa dizendo que "rugem" "representa um atributo". Pode-se talvez significar que é significativo apontar um objeto que estamos vendo, e pronunciar as palavras "este objeto ruge" — que a conjunção das palavras e gestos como objeto apontado expressa realmente uma proposição, verdadeira ou falsa.

Mas consideremos agora "alguns tigres domesticados existem": o mesmo é verdadeiro para "existem" nesta sentença? Diz o Sr. Russell:[2] "Dizemos que 'os homens existem' ou que 'um homem existe' se a função proposicional '*x* é humano' é algumas vezes verdadeira". E ele continua expondo que embora a proposição "Sócrates é homem" seja *"equivalente"* a "Sócrates é humano", ela "não é exatamente a mesma proposição". De minha parte, duvido que usemos "é humano" de tal modo que "Sócrates é humano" seja equivalente a "Sócrates é homem". Penso que o Sr. Russell está usando "é humano" num sentido muito especial, sentido este que não foi usado por ninguém além dele, e penso que a única maneira de explicar como ele o está usando é dizer que o está usando para significar precisamente aquilo que ordinariamente expressamos por "é um ser humano". Se isto é assim, e se nos é permitido distinguir, como penso devermos, entre "os homens existem" e "um homem existe", e dizer que "os homens existem" significa, *não* " '*x* é um ser humano' é verdadeira pelo menos em uma instância", mas " '*x* é um ser humano' é verdadeira pelo menos em duas instâncias", então penso que sua doutrina é verdadeira; desde que, novamente, nos seja permitido considerar o tipo de proposições que expressamos, por exemplo, apontando um objeto que estamos vendo, e dizendo as palavras "este é um ser humano", como sendo as palavras que são os valores de "*x* é um ser humano". Certamente "os seres humanos existem" pode ser verdadeira se, e somente se, existem pelo menos dois objetos, tais que, se um homem visse e apontasse a cada um deles e pronunciasse as palavras "este é um ser humano", estaria expressando uma proposição verdadeira através do que fez?

Ora, se isto é correto, vemos imediatamente que o uso de "rugem" em "alguns tigres domesticados rugem" difere do uso de "existem" em "alguns tigres

[2] *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 171-172. (N. do A.)

domesticados existem", no aspecto de que, enquanto a primeira afirma que mais do que um valor de *"x* é um tigre domesticado *e ruge"* é verdadeiro, a segunda afirma, *não* que mais do que um valor de *"x* é um tigre domesticado *e existe"* é verdadeiro, mas simplesmente que mais do que um valor de *"x* é um tigre domesticado" é verdadeiro. Sustentando esta sua perspectiva de que "alguns tigres domesticados existem" significa o mesmo que "alguns valores da função proposicional '*x* é um tigre domesticado' são verdadeiros", o Sr. Russell foi levado a dizer:[3] "a existência é essencialmente uma propriedade de uma função proposicional" e (p. 196): "é de funções proposicionais que podemos afirmar ou negar a existência" e (p. 197) que é uma falácia transferir "ao indivíduo que satisfaz uma função proposicional um predicado que se aplica somente a uma função proposicional"; de tal forma que, segundo ele, a existência é, no fim das contas, neste uso, uma "propriedade" ou "predicado", embora não uma propriedade dos indivíduos, mas apenas das funções proposicionais! Penso que este é um erro da sua parte. Mesmo que seja verdadeiro que "alguns tigres domesticados existem" signifique o mesmo que "alguns valores de '*x* é um tigre domesticado' são verdadeiros", não se segue, como penso, que possamos dizer que "existem" significa o mesmo que "é algumas vezes verdadeiro", e que "alguns tigres domesticados" é o mesmo que *"x* é um tigre domesticado": de fato, penso ser claro que não podemos dizer isto; pois certamente " '*x* é um tigre domesticado' existe" não significaria o mesmo que "alguns tigres domesticados existem". Porém, o que penso seguir-se dessa interpretação de "alguns tigres domesticados existem" é outra coisa que o próprio Sr. Russell sustenta, a saber, que se uma proposição que expressamos apontando alguma coisa que vemos dizendo "este é um tigre domesticado" é um "valor" de *"x* é um tigre domesticado", então se, apontando para a mesma coisa, disséssemos as palavras "isto existe", e, se usássemos "existe" simplesmente como singular de "existem" no sentido em que é usado em "alguns tigres domesticados existem", o que fizemos não expressaria qualquer proposição, mas seria absolutamente carente de significado. Em outras palavras, há entre "alguns tigres domesticados rugem" e "alguns tigres domesticados existem" não somente a diferença de que, enquanto a primeira afirma que alguns valores de *"x* é um tigre domesticado *e ruge"* são verdadeiros, a segunda afirma somente que alguns valores de *"x* é um tigre domesticado" são verdadeiros; há também uma diferença ulterior e mais importante de que, porque a segunda afirma somente que alguns valores de *"x* é um tigre domesticado" são verdadeiros, não é porque usamos por acaso "este é um tigre domesticado" para significar o mesmo que "este é um tigre domesticado *e existe"*, mas porque apontando e dizendo "isto *existe"* não expressaríamos *absolutamente nenhuma proposição,* na medida em que estivermos usando "existe" como o singular do uso de "existem" com o qual estamos preocupados; ao passo que apontando e dizendo "isto ruge" certamente estaríamos expressando uma proposição, mesmo se estivéssemos usando "ruge" simplesmente como o singular de "rugem" com o significado que ele tem em "alguns tigres domesticados rugem". "Este é um tigre domesticado, *e existe"* não seria tautológica mas carente de significado.

[3] *Monist,* Abril de 1919, p. 195. (N. do A.)

Penso que isto nos dá a segunda coisa verdadeira, que pode ser algumas vezes parte do que se significa dizendo que "existe", nesse uso, "não representa um atributo".

II. Até aqui somente tratei do uso de "existem" em sentenças tais como "alguns tigres domesticados existem", e tentei mostrar duas diferenças entre seu uso de "rugem" em "alguns tigres domesticados rugem", que pode talvez ser parte do que se significa dizendo que "existem", nesse uso, não "representa um atributo", enquanto "rugem" representa. Porém, não posso deixar de pensar que existem outros usos significativos de "existe"; e quero, em particular, tentar mostrar dois desses [outros usos], e considerar o que de verdadeiro pode-se significar, se existe alguma coisa [que se possa significar], dizendo que também nesses usos "existe" não "representa um atributo".

(1) Acabei de dizer que apontar uma coisa que vemos e dizer "isto existe" parece-me ser carente de significado, se "existe" é o singular de "existem" no sentido em que ele é usado em "os tigres domesticados existem"; mas não posso deixar de pensar que no caso de apontarmos alguma coisa e dizermos significativamente "isto é um tigre domesticado", também será significativo apontá-la e dizer "isto existe", *num ou noutro sentido*. Minha razão para pensar isso é que me parece que podemos dizer *de modo verdadeiro* de qualquer objeto tal como esse "isto *poderia* não ter existido", "é *logicamente possível* que isto não tivesse existido"; e não vejo como é possível que "isto poderia não ter existido" seja verdadeira, a menos que "isto de fato existe" seja também verdadeira, e portanto que as palavras "isto existe" sejam significativas. Se a sentença (a) "é logicamente possível que isto não tivesse existido" expressa uma proposição verdadeira, parece seguir-se que a sentença (b) "isto não existe", onde "isto" refere-se ao mesmo objeto ao qual se refere em (a), deve expressar uma proposição, embora seja uma proposição falsa; e, se assim for, a sentença "isto existe", que expressa sua contraditória, deve também ser significativa, e a proposição que ela expressa deve ser verdadeira. Ora, não posso deixar de pensar que em cada caso em que aponto um objeto que estou percebendo e digo significativamente "isto é um tigre domesticado", "isto é um livro", etc., minha proposição é de fato uma proposição acerca de algum dado-dos-sentidos, ou algum conjunto de dados-dos-sentidos, que estou percebendo; e aquela parte do que estou dizendo é que este dado-dos-sentidos (ou estes dados-dos-sentidos) é "de" um objeto físico. Em outras palavras, estou dizendo que é "de" um objeto físico no sentido em que é verdadeiro dizer que uma imagem posterior que vejo com meus olhos fechados não é uma imagem "de" um objeto físico. E penso que pelo menos parte do que significamos por "isto existe", onde estamos usando "isto" da mesma maneira quando apontamos e dizemos "isto é um livro", é "este dado-dos-sentidos é *de* um objeto físico" que me parece certamente ser significativo. Se "de" repressentasse aqui uma relação, poderíamos dizer que "isto é um livro" seria uma abreviação de "a coisa 'de' que este é um dado-dos-sentidos é um livro", e portanto "isto existe" uma abreviação de "a coisa 'de' que isto é um dado-dos-sentidos existe"; caso este em que o uso de "existe" em questão seria aquele uso que se simboliza no *Principia Mathematica*

por "E!" e haveria o mesmo tipo de razão para dizer que não "representa um atributo" que temos no caso do "existe" que ocorre em "alguns tigres domesticados existem". Não acredito, entretanto, que o "de" represente aqui uma relação, nem portanto que se possa dizer ser "isto" em "isto é um livro" uma abreviação para aquele tipo de expressão que Russell chamou "uma descrição definida"; e, sendo assim, não estou em absoluto certo com relação a que verdade poder-se-ia significar dizendo que "existe", neste uso, "não representa um atributo". A única sugestão que posso fazer é esta. Parece-me que "isto existe" (neste uso) sempre faz parte do que se afirma através de "isto é um livro", "isto é vermelho", etc., onde "isto" é usado da maneira que estamos tratando; e, possivelmente, parte do que se significa dizendo que "é um livro", "é vermelho", etc., "representa atributos", é aquela *parte mas não o todo* do que se afirma através de todo "valor" de "*x* é um livro", "*x* é vermelho", etc., é "isto existe". Neste caso, "existe" em "isto existe" não "representaria um atributo", unicamente porque o todo que a expressão afirma, e não somente uma parte, é "isto existe".

(2) Outra razão por que "isto existe", onde se usa "isto" como é usado em "isto é um livro", parece-me ser significativa, é porque não só me parece ser significativo dizer de um dado-dos-sentidos dado "isto *é* de um objeto físico" ou "isto *não* é de um objeto físico", mas também dizer do próprio dado-dos-sentidos "isto existe". Se assim for, devemos tratar de um novo sentido de "existe", uma vez que certamente nenhuma parte do significado de tal asserção referente a um dado-dos-sentidos é que ele, ou qualquer outro dado-dos-sentidos, é "de" um objeto físico. Mas minha razão para sustentar que é significativo para mim dizer, por exemplo, de uma imagem posterior que estou vendo com meus olhos fechados, "isto existe" é similar àquela que apresentei no último caso: a saber, que me parece que no caso de todo dado-dos-sentidos que toda pessoa sempre percebe, a pessoa em questão poderia sempre dizer de modo verdadeiro do dado-dos-sentidos em questão "isto poderia não ter existido"; e não posso ver como isto poderia ser verdadeiro, a menos que a proposição "isto de fato existe" também seja verdadeira, e portanto que as palavras "isto existe" sejam significativas. Sei que é discutível que "isto existe" tem algum significado nesses casos, em que, como diria o Sr. Russell, embora de modo falso, estamos usando "isto" como um "nome próprio" para alguma coisa com a qual estamos "familiarizados"; minha visão de que ela tem [significado] envolve, como tenho a propensão de admitir, a curiosa conseqüência de que "isto existe", quando usada dessa maneira, é sempre verdadeira, e que "isto não existe" é sempre falsa; e tenho muito pouco a dizer a seu favor, exceto *que me* parece tão evidentemente verdadeira que, no caso de qualquer dado-dos-sentidos que tenho, é logicamente possível que o dado-dos-sentidos em questão não tivesse existido — que simplesmente não tivesse existido tal coisa. Se, por exemplo, estou vendo uma imagem posterior límpida com meus olhos fechados, parece-me evidentemente concebível que eu tivesse tido ao invés disso, naquele momento, um campo escuro uniforme, tal como o que freqüentemente tenho com meus olhos fechados; e, se eu tivesse tido um campo tal como aquele, então aquela imagem posterior límpida e particular não teria existido.

Porém, supondo que "isto existe" (neste uso) tem um significado, por que não deveríamos dizer aqui que "existe" "representa um atributo"? Não posso sugerir nenhuma razão por que não devêssemos dizer isso, exceto a mesma razão que sugeri no último caso.

CAPÍTULO VII

Prova de um mundo exterior

No prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* de Kant ocorrem algumas palavras que, na tradução do Professor Kemp Smith, são traduzidas como se segue:

> Ainda permanece como um escândalo para a filosofia . . . que a existência de coisas exteriores a nós . . . devam ser aceitas simplesmente como artigos de *fé,* e que, se alguém acha bom duvidar de sua existência, somos incapazes de enfrentar suas dúvidas com qualquer prova satisfatória.[1]

Parece evidente a partir destas palavras que Kant pensava ser uma questão de alguma importância dar uma prova de "a existência de coisas exteriores a nós" ou talvez melhor ainda (pois parece-me possível que a força das palavras alemãs é melhor expressa desta maneira) de "a existência *das* coisas exteriores a nós"; pois se ele não tivesse pensado ser importante que uma prova fosse dada, dificilmente ele chamaria de um "escândalo" o fato de que nenhuma prova foi apresentada. E parece claro também que ele pensava que a apresentação de tal prova era uma tarefa que caía apropriadamente no interior da província da filosofia; pois, se ela não caísse, o fato de que não se apresentou nenhuma prova não poderia ser um escândalo para a *filosofia.*

Ora, mesmo que Kant estivesse enganado nessas duas opiniões, parece-me não existir nenhuma dúvida de que é uma questão de alguma importância e também uma questão que cai apropriadamente no campo da filosofia, a de discutir o tipo de prova, se existe alguma, que se pode dar de "a existência de coisas exteriores a nós". E discutir esta questão era meu intuito quando comecei a escrever a presente conferência. Mas, posso dizer imediatamente que, como verificaremos, fui somente, quando muito, bem sucedido em dizer uma parte muito pequena do que deveria dizer a respeito dela.

As palavras "ela . . . permanece como um escândalo para a filosofia . . . que somos incapazes. . ." implicariam, tomadas estritamente, que, no momento em que ele as escrevia, o próprio Kant era incapaz de produzir uma prova satisfatória do ponto em questão. Porém, penso que é inquestionável que o próprio Kant não pensava que fosse pessoalmente incapaz naquele momento de produzir tal

[1] B XXXIX, Kemp Smith, p. 34. As palavras alemãs são: *so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie. . ., das Dasein der Dinge ausser uns. . . bloss auf* Glauben *annehmen zu müssen, und wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm Keinem genugtuenden Beweis entgegenstellen zu Können.* (N. do A.)

prova. Ao contrário, na sentença imediatamente precedente, ele declarou que apresentou, na segunda edição de sua *Crítica,* para a qual ele está escrevendo o Prefácio, uma "prova rigorosa" dessa mesma coisa; e acrescentou que esta sua prova é "a única prova possível". É verdade que nesta sentença precedente ele não descreve a prova que apresentou como uma prova "da existência de coisas exteriores a nós" ou "da existência das coisas exteriores a nós", mas descreve-a, ao invés disso, como uma prova "da realidade objetiva da intuição exterior". Contudo, o contexto não deixa nenhuma dúvida de que ele está usando estas duas expressões, "a realidade objetiva da intuição exterior" e "a existência de coisas (*ou* "das coisas") exteriores a nós", de tal maneira que qualquer que seja uma prova da primeira será também necessariamente uma prova da segunda. Devemos, portanto, supor que quando ele fala que *nós* somos incapazes de dar uma prova satisfatória, ele não significa que ele próprio, assim como outros, sejam *naquele momento* incapazes; porém, ao contrário, que, até que ele descobrisse a prova que apresentou, tanto ele próprio como todas as pessoas *eram* incapazes. Obviamente, se ele está certo em pensar que apresentou uma prova satisfatória, o estado de coisas que ele descreve chegava ao fim assim que sua prova fosse publicada. Quando qualquer pessoa que a lesse fosse capaz de dar uma prova satisfatória, repetindo simplesmente o que Kant apresentou, o "escândalo" para a filosofia seria removido de uma vez por todas.

Se, portanto, fosse correto que a prova do ponto em questão, apresentada por Kant na segunda edição, é satisfatória, seria correto que se pode dar pelo menos uma prova satisfatória; e tudo que restaria da questão que eu disse que me proporia discutir seria, em primeiro lugar, a questão com relação a que *tipo* de prova é esta prova de Kant, e em segundo lugar a questão de saber se (contrariamente à própria opinião de Kant) não podem talvez existir outras provas, do mesmo ou de outro tipo, que também sejam satisfatórias. Penso porém que de modo algum é certo que a prova de Kant seja satisfatória. Penso que de modo algum é certo que ele teve sucesso em remover de uma vez por todas todo o estado de coisas que ele considerava ser um escândalo para a filosofia. E penso, portanto, que a questão de saber se é possível dar *qualquer* prova satisfatória do ponto em questão ainda merece ser discutida.

Porém, qual é a opinião em questão? E penso que se deve admitir que a expressão "coisas exteriores a nós" é uma expressão bastante ímpar, e uma expressão cujo significado com certeza não é perfeitamente claro. Pareceria menos ímpar se, ao invés de "coisas exteriores a nós" eu dissesse "coisas exteriores", e talvez também o significado desta expressão pareceria ser mais claro; e penso que tornamos o significado de "coisas exteriores" mais claro ainda se explicamos que esta expressão foi regularmente usado pelos filósofos como abreviação de "coisas externas a *nossas mentes*". O fato é que existiu uma longa tradição filosófica, de acordo com a qual as três expressões "coisas exteriores", "coisas exteriores a *nós*" e "coisas exteriores a *nossas mentes*" foram usadas como equivalentes entre si, e cada uma delas foi usada como se não precisasse de nenhuma explicação. Não conheço a origem deste uso. Já ocorre em Descartes; e uma vez

que ele usa as expressões como se elas não precisassem de nenhuma explicação, presumivelmente foram usadas com o mesmo significado antes. Das três expressões, parece-me que a expressão "exterior a *nossas mentes*" é a mais clara, uma vez que ela deixa claro pelo menos que o que se significa não é "exterior a *nossos corpos*"; enquanto que poder-se-ia considerar que as outras duas expressões significam isto: e, contudo, houve muita confusão, mesmo entre os filósofos, com respeito à relação das duas concepções "coisas exteriores" e "coisas exteriores a *nossos corpos*". Porém, mesmo a expressão "coisas exteriores a nossas mentes" parece-me estar longe de ser perfeitamente clara; e se devo deixar realmente claro o que significo por "prova de existência de coisas exteriores a nós", não posso fazer dizendo simplesmente que por "exteriores a nós" significo "exteriores a nossas mentes".

Há uma passagem *(Kritik der Reinen Vernunft,* A 373) na qual o próprio Kant diz que a expressão "exterior a nós" "traz consigo uma ambigüidade inevitável". Ele diz que "algumas vezes ela significa alguma coisa que existe como *uma coisa em si* distinta de nós, e algumas vezes que pertence simplesmente à *aparência* exterior"; ele chama as coisas que são "exteriores a nós" no primeiro destes dois sentidos de "objetos que se poderiam chamar exteriores no sentido transcendental", e coisas que são no segundo sentido de "objetos *empiricamente exteriores*"; e ele diz finalmente que, para remover toda incerteza com relação à última concepção, distinguirá empiricamente os objetos exteriores dos objetos que se poderiam chamar "exteriores" no sentido transcendental "chamando-os sem exceção coisas que se devem *encontrar no espaço*".

Penso que esta última expressão de Kant, "coisas que se devem encontrar no espaço", indica de modo totalmente claro qual é o tipo de coisas com relação às quais desejo investigar em que tipo de prova, se existe alguma, pode acontecer que existam algumas coisas daquele tipo. Meu corpo, os corpos de outros homens, os corpos dos animais, as plantas de todas as espécies, as pedras, as montanhas, o sol, a lua, as estrelas e os planetas, as casas e outras construções, os artigos manufaturados de todos os tipos — as cadeiras, as mesas, as folhas de papel, etc., são todos eles "coisas que se devem encontrar no espaço". Resumindo, todas as coisas do tipo que os filósofos se habituaram a chamar de "objetos físicos", "coisas materiais" ou "corpos" estão, obviamente, enquadradas neste item. Porém, pode-se entender naturalmente a expressão "as coisas que se devem encontrar no espaço" como aplicando-se também a casos em que os nomes "objeto físico", "coisa material" ou "corpo" dificilmente se podem aplicar. Por exemplo, devem-se encontrar algumas vezes sombras no espaço, embora elas dificilmente poder-se-iam chamar "objetos físicos", "coisas materiais" ou "corpos"; e, embora em um uso do termo "coisa" não seja apropriado chamar uma sombra de uma "coisa", ainda assim pode-se entender a expressão "coisas que se devem encontrar no espaço" como sinônimo de "tudo que se pode encontrar no espaço", e esta é uma expressão que se pode entender perfeitamente bem como incluindo as sombras. Desejo que se entenda a expressão "coisas que se devem encontrar no espaço" neste sentido amplo; de tal forma que se se puder encontrar uma prova de que

sempre existiram duas sombras diferentes, seguir-se-á imediatamente que existiram pelo menos duas "coisas que se deveriam encontrar no espaço", e esta prova será uma prova tão boa do ponto em questão como o seria uma prova de que existiram pelo menos dois "objetos físicos", não importando o tipo deles.

Pode-se, portanto, entender naturalmente a expressão "coisas que se devem encontrar no espaço" como tendo um significado muito amplo — um significado até mesmo mais amplo do que o significado de "objeto físico" ou "corpo", por mais amplo que seja o significado destas últimas expressões. Porém, amplo como é seu significado, ele não é, em um aspecto, tão amplo quanto aquele de outra expressão que Kant usa como se ela fosse equivalente a esta; e penso que uma comparação entre as duas servirá para deixar ainda mais claro qual é a espécie de coisas com relação à qual desejo perguntar qual é a prova, se existe alguma, que se pode dar de que existem tais coisas.

A outra expressão que Kant usa como se ela fosse equivalente às "coisas que se devem encontrar no espaço" é usada por ele na sentença que precede imediatamente àquela previamente citada na qual ele declara que a expressão "coisas exteriores a nós" "traz consigo uma ambigüidade inevitável" (A 373). Nesta sentença precedente diz que um "objeto empírico" "se chama *exterior* se se apresenta *(vorgestellt) no espaço*". Ele trata, portanto, a expressão "apresenta-se no espaço" como se ela fosse equivalente a "deve-se encontrar no espaço". Contudo é fácil encontrar exemplos de "coisas" das quais dificilmente se pode negar que elas "se apresentam no espaço", mas das quais se poderia, com muita naturalidade, negar enfaticamente que se "devem encontrar no espaço". Consideremos, por exemplo, a seguinte descrição de um conjunto de circunstâncias sob as quais se pode obter o que alguns psicólogos chamaram de uma "imagem-posterior negativa" è outros psicólogos de uma "sensação-posterior negativa". "Se, após olharmos firmemente para uma mancha branca numa base preta, voltarmos os olhos para uma base branca, veremos uma mancha cinza durante algum tempo." *(Text-book of Physiology* de Foster, IV, iii, 3, p. 1266; citado no *Manual of Psychology* de Stout, 3.ª ed., p. 280.) Lendo recentemente estas palavras, tive o trabalho de recortar numa folha de papel branco uma estrela de quatro pontas, para colocá-la numa base preta e "olhá-la fixamente" e para fixar então meu olhar numa folha de papel branco: e verifiquei que via uma mancha cinza durante algum tempo — não só via uma mancha cinza, mas a via *na* base branca, e também esta mancha cinza era quase da mesma forma que a estrela branca de quatro pontas para a qual "olhei fixamente" um pouco antes — ela era também uma estrela de quatro pontas. Repeti este experimento simples com sucesso várias vezes. Ora, cada uma destas estrelas de quatro pontas cinzas, que vi em cada experimento, era o que se chama uma "imagem-posterior" ou uma "sensação-posterior"; e alguém pode negar que se possa dizer com propriedade que cada uma destas imagens foi "apresentada no espaço"? Vi cada uma delas num fundo branco real, e, se assim o é, cada uma delas "apresenta-se" num fundo branco real. Porém, embora sejam "apresentadas no espaço" penso que todas as pessoas sentiriam ser um mal-entendido grave dizer que se "deveriam encontrar no espaço". A estrela branca para a

qual "olhei fixamente", a base preta na qual a vi, e a base branca na qual vi as imagens-posteriores, obviamente, "dever-se-iam encontrar no espaço": elas eram, de fato, "objetos físicos" ou superfícies de objetos físicos. Mas uma diferença importante entre elas, por um lado, e as imagens-posteriores cinzas, por outro, pode-se naturalmente expressar dizendo-se que as últimas *não* "deveriam ser encontradas no espaço". É uma razão para que isto aconteça é evidente. Dizer que "se deve encontrar no espaço" tal coisa em um tempo dado sugere naturalmente que existem condições tais que *qualquer pessoa* que as satisfaça poderia ter "percebido" a "coisa" em questão — poderia tê-la visto se ela fosse um objeto visível, tê-la sentido se ela fosse um objeto tangível, tê-la ouvido se ela fosse um objeto sonoro, ter-lhe sentido o odor se ela fosse um odor. Quando digo que a estrela de quatro pontas de papel branco, para a qual olhei fixamente, era um "objeto físico" e devia "ser encontrada no espaço", estou implicando que *qualquer pessoa,* que esteve na sala naquele momento e que tivesse uma visão normal e um sentido de tato normal, poderia vê-la e senti-la. Porém, no caso daquelas imagens-posteriores cinzas que vi, não se concebe que ninguém além de eu próprio veria alguma delas. É, obviamente, concebível que outras pessoas, se estivessem na sala comigo naquele momento e tivessem efetuado o mesmo experimento que efetuei, teriam visto imagens-posteriores cinzas *muito parecidas* a uma daquelas que eu vi: não há nenhum absurdo em supor até mesmo que elas poderiam ter visto imagens-posteriores *exatamente* parecidas a uma daquelas que eu vi. Mas há algo absurdo em supor que qualquer uma das imagens posteriores que vi pudesse também ser vista por alguma outra pessoa: em supor que duas pessoas diferentes sempre podem ver *exatamente* a *mesma* imagem-posterior. Uma razão, então, para dizermos que nenhuma dessas imagens-posteriores cinzas que vi se deve "encontrar no espaço", embora cada uma delas certamente se "apresenta no espaço" para mim, é simplesmente que nenhuma delas poderia teoricamente ser vista por alguma outra pessoa. É natural entender de tal modo a expressão "ser encontrada no espaço", que dizer de alguma coisa que um homem percebeu que se devia encontrá-la no espaço é dizer que ela deveria ser percebida por *outros* assim como pelo homem em questão.

As imagens-posteriores negativas do tipo descrito são, portanto, um exemplo de "coisas" que, embora se deva admitir que são "apresentadas no espaço", *não* se deve entretanto "encontrá-las no espaço", e *não* são "exteriores a nossas mentes" no sentido com o qual estamos preocupados. Podem ser dados dois outros exemplos importantes.

O primeiro é este. Sabe-se que as pessoas algumas vezes vêem as coisas duplicadas, uma ocorrência que foi também descrita pelos psicólogos, dizendo-se que elas tinham uma "imagem duplicada", ou duas "imagens", de algum objeto para o qual estavam olhando. Em tais casos seria muito natural dizer que cada uma das duas "imagens" se "apresenta no espaço": elas são vistas, uma em um lugar e a outra em outro lugar, exatamente no mesmo sentido em que cada uma daquelas imagens-posteriores cinzas que eu via foram vistas em um lugar particular no fundo branco para o qual eu estava olhando. Mas seria totalmente antina-

tural dizer que, quando tenho uma imagem duplicada, cada uma das duas imagens deve "ser encontrada no espaço". Ao contrário, é quase certo que *as duas* não devem "ser encontradas no espaço". Se as duas fossem, seguir-se-ia que alguma outra pessoa poderia ver *exatamente* as *mesmas* duas imagens que vejo; e, embora não seja absurdo supor que outra pessoa poderia ver um par de imagens exatamente similar a um par que vejo, existe um absurdo na suposição de que alguma outra pessoa poderia ver um *mesmo par idêntico*. Em todos os casos, então, em que alguma pessoa vê alguma coisa duplicada, temos um exemplo de pelo menos uma "coisa" que, embora "apresentada no espaço", certamente não deve "ser encontrada no espaço".

E o segundo exemplo importante é este. Pode-se dizer, em geral, com bastante propriedade, que as dores corporais são "apresentadas no espaço". Quando tenho uma dor de dente, sinto-a *em* uma região particular de meu maxilar ou *em* um dente particular; quando faço um corte fundo em meu dedo, colocando-lhe iodo sinto a dor em um lugar particular de meu dedo; e um homem cuja perna foi amputada pode sentir uma dor *em* um lugar em que seu pé poderia estar se não o tivesse perdido. Com certeza, é perfeitamente natural entender a expressão "apresentada no espaço" de tal modo que se, no sentido ilustrado, se sente uma dor *em* um lugar particular, aquela dor é "apresentada no espaço". E, todavia, seria bastante antinatural dizer que as dores devem "ser encontradas no espaço", pela mesma razão que no caso das imagens-posteriores ou das imagens duplicadas. É concebível que outra pessoa sentisse uma dor exatamente parecida à que eu sinto, mas há um absurdo na suposição de que ela poderia sentir *numericamente a mesma* dor que sinto. E as dores são de fato um exemplo típico do tipo de "coisas" das quais os filósofos dizem que *não* são "exteriores" a nossas mentes, mas que estão "dentro" delas. Eles diriam de qualquer dor que eu sinto que ela *não* é necessariamente exterior a minha mente mas que está *em* ela.

E finalmente penso valer a pena mencionar uma outra classe de "coisas" que certamente não são objetos "exteriores" e que certamente não "são encontrados no espaço", no sentido em que estou preocupado, mas que no entanto alguns filósofos estariam inclinados a dizer que são "apresentados no espaço", embora não sejam "apresentados no espaço" em quase o mesmo sentido em que as dores, as imagens duplicadas e as imagens-posteriores negativas do tipo que descrevi o são. Se olhamos para uma lâmpada elétrica e então fechamos os olhos, acontece algumas vezes que vemos, durante algum tempo pequeno, contra o fundo preto que comumente vemos quando nossos olhos estão fechados, uma mancha branca similar na forma à lâmpada para a qual estávamos olhando. Tal mancha clara, se nós a vemos, é outro exemplo do que alguns psicólogos chamaram de "imagens-posteriores" e outros psicólogos de "sensações-posteriores"; mas, de forma diferente das imagens-posteriores negativas das quais falamos anteriormente, ela é vista quando nossos olhos estão fechados. Desta imagem-posterior, vista com os olhos fechados, alguns filósofos poderiam estar inclinados a dizer que também esta imagem se "apresentava no espaço", embora certamente não deva "ser encontrada no espaço". Estariam inclinados a dizer que ela se "apresenta no espa-

ço" porque ela certamente se apresenta como se estivesse a pequena distância da pessoa que a está vendo: e como uma coisa se pode apresentar como se estivesse a pequena distância de mim sem ser "apresentada no espaço"? Entretanto, há uma diferença importante entre essas imagens-posteriores, vistas com os olhos fechados, e as imagens-posteriores do tipo que previamente descrevi — uma diferença que poderia levar outros filósofos a negar que essas imagens-posteriores, vistas com os olhos fechados, se "apresentam no espaço" de alguma maneira. Trata-se de uma diferença que se pode expressar dizendo que quando nossos olhos estão fechados, não estamos vendo de modo algum qualquer parte do espaço *físico* — do espaço a que nos referimos quando falamos de "coisas que se devem encontrar no *espaço*". Uma imagem-posterior vista com os olhos fechados certamente apresenta-se em *um* espaço, mas pode-se questionar se é apropriado dizer que ela se apresenta no *espaço*.

Penso, então, que está claro que de modo algum se pode dizer naturalmente de tudo que se "apresenta no espaço" que é também "uma coisa que se deve encontrar no espaço". Algumas das "coisas", que se apresentam no espaço, de modo muito enfático *não* são encontráveis no espaço: ou, usando outra expressão, que se pode usar para transmitir a mesma noção, elas *não* são enfaticamente "realidades físicas". A concepção "apresentada no espaço" é portanto, em um aspecto, mais ampla do que a concepção "ser encontrada no espaço": muitas "coisas" entram na primeira concepção sem entrar na segunda — muitas imagens-posteriores, pelo menos um dos pares de "imagens" vistas quando alguém vê duplicado, e muitas dores corporais, são "apresentadas no espaço", embora nenhuma delas deve ser encontrada no espaço. Do fato de que uma "coisa" se apresenta no espaço não se segue de modo algum que se deva encontrá-la no espaço. Mas assim como a primeira concepção é, em um aspecto, mais ampla do que a segunda, em outro aspecto, a segunda é mais ampla do que a primeira. Pois há muitas "coisas" encontráveis no espaço, das quais não é verdade que se apresentem no espaço. Do fato de que se deve encontrar uma "coisa" no "espaço" não se segue de modo algum que ela se apresenta no espaço. Considerei que "ser encontrada no espaço" implica, como penso que naturalmente pode implicar, que *se poderia* perceber uma "coisa"; mas do fato de que *se poderia* perceber uma coisa não se segue que ela *é* percebida; e se ela não é realmente percebida, então não será apresentada no espaço. É característico dos tipos de "coisas", incluindo-se as sombras, que descrevi como "sendo encontradas no espaço", que não há nenhum absurdo em supor com relação a qualquer uma delas que *é*, num momento dado, percebida, tanto (1) que ela poderia existir exatamente naquele momento, sem ser percebida; (2) que ela poderia existir em outro momento, sem ser percebida naquele outro momento; como (3) que durante todo o período de sua existência, ela não precisa ter existido em qualquer tempo. Não existe, portanto, nada de absurdo na suposição de que muitas coisas, que deveriam em um momento ser encontradas no espaço, nunca fossem "apresentadas" em qualquer momento, e que muitas coisas que se *devem* encontrar agora no espaço, não são agora "apresentadas", também nunca o foram e nunca serão. Usando uma expressão kantiana, a concepção de

"coisas que se devem encontrar no espaço" engloba não somente os objetos da experiência real, mas também os objetos da experiência *possível;* e do fato de que uma coisa é ou foi um objeto da experiência *possível,* não se segue de modo algum que ele foi ou é ou será "apresentado" em absoluto.

Espero que o que eu disse agora possa ter servido para deixar suficientemente claro a que tipo de "coisas" eu estava originalmente referindo-me como "coisas exteriores a nós" ou "coisas exteriores a nossas mentes". Eu disse que pensava que a expressão kantiana "coisas que se devem encontrar no espaço" indicava de modo totalmente claro os tipos de "coisas" em questão; e tentei tornar ainda mais claro o conjunto dessas coisas, apontando que esta expressão somente realiza seu propósito se (a) a entendemos em um sentido no qual muitas "coisas", por exemplo, imagens-posteriores, imagens duplicadas, dores corporais, das quais se poderia dizer que se "apresentam no espaço", *não* devem ser reconhecidas como "coisas que se devem encontrar no espaço", e (b) percebemos claramente que não existe nenhuma contradição na suposição de que existiram e de que devem "ser encontradas no espaço" coisas que nunca foram, não são agora e nunca serão percebidas, nem na suposição de que entre aquelas que foram em algum momento percebidas existiram muitas em momentos em que não estavam sendo percebidas. Penso que agora estará claro para todos que, uma vez que não reconheço como "coisas exteriores" as imagens-posteriores, as imagens duplicadas e as dores corporais, eu também não devo reconhecer como "coisas exteriores" qualquer uma das "imagens" que freqüentemente "vemos com o olho da mente" quando estamos acordados, nem qualquer uma das "imagens" que vemos quando estamos dormindo ou sonhando; e também que eu estava usando a expressão "exterior" de tal forma que do fato de que um homem esteja em um momento dado tendo uma alucinação, seguir-se-á que ele estava vendo naquele momento alguma coisa que *não* era "exterior" à sua mente, e do fato de que ele estava em um momento dado tendo uma alucinação auditiva, seguir-se-á que ele estava naquele momento ouvindo um som que *não* era "exterior" à sua mente. Porém, certamente não tornei meu uso destas expressões, "exterior a nossas mentes" e "ser encontrada no espaço", tão claro que no caso de toda espécie de "coisa" que se pudesse sugerir, seríamos capazes de dizer imediatamente se eu a reconheceria ou não como "exterior a nossas mentes" e como uma "coisa" a "ser encontrada no espaço". Por exemplo, não disse nada que torne claro se uma reflexão que vejo num espelho deve ou não ser considerada como "uma coisa que se deve encontrar no espaço" e como "exterior a nossas mentes", nem disse nada que tornasse bastante claro se o céu deve ou não ser assim considerado. No caso do céu, penso que todas as pessoas sentiriam que seria bastante impróprio falar dele como "uma coisa que se deve encontrar no espaço"; e penso que a maioria das pessoas sentiria uma forte relutância em afirmar, sem qualificação, que as reflexões que as pessoas vêem nos espelhos devem "ser encontradas no espaço". E entretanto nem o céu nem as reflexões vistas nos espelhos estão na mesma posição que as dores corporais ou as imagens-posteriores no aspecto que enfatizei como uma razão para dizer destas últimas que *não* se devem encontrá-las no espaço —

a saber, que existe um absurdo na suposição de que *exatamente a mesma* dor que sinto pudesse ser sentido por alguma outra pessoa ou que *exatamente a mesma* imagem-posterior que eu vejo pudesse ser vista por alguma outra pessoa. No caso das reflexões nos espelhos usaríamos de modo bastante natural, em certas circunstâncias, a linguagem que implica que outra pessoa pode ver a mesma reflexão que nós vemos. Poderíamos de modo muito natural dizer a um amigo: "você vê aquela reflexão avermelhada na água? Não posso distinguir do que ela é uma reflexão", assim como poderíamos dizer, apontando para uma vertente de uma colina distante: "você vê aquela mancha branca ali sobre a colina? Não posso distinguir o que é ela". E no caso do céu, *não* é obviamente absurdo dizer que outras pessoas o vêem tão bem quanto eu.

Deve-se, portanto, admitir que não tornei meu uso da expressão "coisas que se devem encontrar no espaço", nem portanto o uso de "exteriores a nossas mentes", que a primeira tentava explicar, tão claro que, no caso de todo tipo de "coisas" que se possa mencionar, não houvesse nenhuma dúvida se as coisas daquele tipo deveriam ou não "ser encontradas no espaço" ou seriam ou não "exteriores a nossas mentes". Contudo, esta falta de uma definição precisa da expressão "coisas que se devem encontrar no espaço" não tem importância, até onde posso ver, para meu propósito atual. Penso ser suficiente para meu propósito atual deixar claro, no caso de muitos tipos de coisas, que estou usando a expressão "coisas que se devem encontrar no espaço" de tal forma que, no caso de cada um desses tipos, da proposição de que existem coisas desse tipo, *se siga* que há coisas que se devem encontrar no espaço. E, de fato, apresentei uma lista (embora de modo algum uma lista exaustiva) dos tipos de coisas que se relacionam com meu uso da expressão "coisas que se devem encontrar no espaço" dessa maneira. Mencionei entre outros os corpos dos homens e dos animais, as plantas, as estrelas, as casas, as cadeiras e as sombras; e desejo enfatizar agora que estou usando "coisas que se devem encontrar no espaço" de tal forma que, no caso de cada um destes tipos de "coisas", da proposição de que há "coisas daquele tipo, *se siga* que há coisas que se devem encontrar no espaço: por exemplo, da proposição de que há plantas ou de que as plantas existem *segue-se* que há coisas que se devem encontrar no espaço, da proposição de que as sombras existem, *segue-se* que há coisas que se devem encontrar no espaço, e assim por diante, no caso de todos os tipos de "coisas" que mencionei em minha primeira lista. É suficiente para meu propósito que isto fique claro, porque, se isto estiver claro, então também estará claro que, como sugeri anteriormente, se provarmos que duas plantas existem, ou que uma planta e um cão existem, ou que um cão e uma sombra existem, etc., etc., teremos provado *ipso facto* que há coisas que se devem encontrar no espaço: não exigiremos *também* que se dê uma prova separada de que da proposição de que há plantas *segue-se* que há coisas que se devem encontrar no espaço.

Ora, com relação à expressão "coisas que se devem encontrar no espaço" penso que se acreditará prontamente que posso estar usando a expressão em tal sentido que não se requer nenhuma prova de que de "as plantas existem" siga-se "há coisas que se devem encontrar no espaço"; mas penso que o caso é diferente

com relação à expressão "coisas exteriores a nossas mentes". As pessoas podem estar inclinadas a dizer: "não consigo ver de modo muito claro que da proposição "pelo menos dois cães existem no momento presente" *siga-se* a proposição "pelo menos duas coisas devem ser encontradas no espaço no momento presente", de tal forma que se pudermos provar que há dois cães em existência no momento presente teremos *ipso facto* provado que pelo menos duas coisas devem ser encontradas no espaço no momento presente. Posso ver que não se requer também uma prova separada de que de "dois cães existem" *siga-se* "duas coisas devem ser encontradas no espaço"; é óbvio que não poderia haver um cão que não se deveria encontrar no espaço. Mas não me é de modo algum tão claro que se se puder provar que há dois cães ou duas sombras, ter-se-á *ipso facto* provado que há duas coisas *exteriores a nossas mentes*. Não é possível que um cão, embora certamente deva ser "encontrado no espaço", pudesse *não* ser um objeto exterior — um objeto exterior a nossas mentes? Não se requer uma prova separada de que qualquer coisa que se deve encontrar no espaço deve ser exterior a nossas mentes? Obviamente, se se está usando "exterior" como um simples sinônimo para "ser encontrado no espaço", não será necessária nenhuma prova de que os cães são objetos exteriores: neste caso, se se puder provar que existem dois cães, ter-se-á *ipso facto* provado que existem algumas coisas exteriores. Mas acho difícil acreditar que eles, ou qualquer outra pessoa, usem realmente "exterior" como um simples sinônimo de "ser encontrado no espaço"; e se não se usa a expressão desse modo, não se requer alguma prova de que tudo aquilo que se deve encontrar no espaço deve ser "exterior a nossas mentes"?

Ora, Kant, como vimos, afirma que de fato se usam as expressões "exterior a nós" ou "exterior" em dois sentidos diferentes; e com relação a um destes dois sentidos, aquele que ele chama o sentido "transcendental", e que ele tenta explicar dizendo que é um sentido em que "exterior" significa "existindo *como uma coisa em si* distinta de nós", é notório que ele próprio sustentava que as coisas que se devem encontrar no espaço *não* são "exteriores" naquele sentido. Há, portanto, segundo ele, *um* sentido de "exterior", um sentido em que os filósofos comumente usaram a palavra — tal que, se "exterior" for usado nesse sentido, então da proposição "dois cães existem" *não* se seguirá que há algumas coisas exteriores. Qual é este suposto sentido não penso que o próprio Kant tenha sido bem sucedido em explicar claramente; nem conheço qualquer razão para supor que os filósofos tenham usado "exterior" em um sentido, tal que *naquele* sentido as coisas que devem ser encontradas no espaço *não* são exteriores. Mas o que acontece com o outro sentido, no qual, segundo Kant, a palavra "exterior" foi comumente usada — aquele sentido que ele chama "empiricamente exterior"? Como se relaciona esta concepção à concepção "ser encontrado no espaço"? Pode-se notar que, nas passagens que citei (A 373), o próprio Kant não nos diz claramente qual ele considera ser a resposta apropriada para esta questão. Ele faz somente o enunciado bastante estranho de que, para remover toda a incerteza com relação à concepção "empiricamente exterior", ele distinguirá os objetos aos quais ela se aplica daqueles que se poderiam chamar "exteriores" no sentido transcendental, "chamando-

os de modo completo coisas que devem *ser encontradas no espaço*". Estas palavras singulares certamente sugerem, como uma possível interpretação delas, que na opinião de Kant a concepção "empiricamente exterior" é *idêntica* à concepção "ser encontrado no espaço" — que ele pensa que "exterior", quando usada neste segundo sentido, é um simples sinônimo de "ser encontrado no espaço". Mas, se este é seu significado, acho muito difícil acreditar que ele está certo. Os filósofos sempre usaram, de fato, "exterior" como um simples sinônimo de "ser encontrado no espaço"? Ele próprio faz assim?

Não penso que eles tenham feito isto, nem que ele próprio o faça; e, para explicar como a usaram, e como as duas concepções "exteriores a nossas mentes" e "ser encontrado no espaço" estão relacionadas entre si, penso que é importante chamar a atenção expressamente para um fato que até aqui referi apenas acidentalmente: a saber, o fato de que aqueles que falam de certas coisas como "exteriores a" nossas mentes falam, em geral, como esperaríamos naturalmente, de outras "coisas", com as quais desejam contrapor a primeira, como "em" nossas mentes. Obviamente, apontou-se com certa freqüência que quando "em" é assim usado, seguido por "minha mente", "tua mente", "sua mente", etc., "em" está sendo usado metaforicamente. E há alguns usos metafóricos de "em", seguidos de tais expressões, que ocorrem no discurso comum, e que todos nós entendemos bastante bem. Por exemplo, todos nós entendemos expressões tais como "eu tinha você em mente quando fiz aquele arranjo" ou "eu tinha você em mente quando disse que há algumas pessoas que não suportam tocar numa aranha". Nestes casos pode-se usar "eu estava pensando em você" para significar o mesmo que "eu tinha você em mente". Mas é bastante certo que este uso metafórico particular de "em" não é aquele que os filósofos estão usando quando contrapõem o que está "em" minha mente com o que é "exterior" a ela. Ao contrário, em seu uso de "exterior", você será exterior à minha mente mesmo em um momento em que tenho você em mente. Se queremos descobrir qual é este uso metafórico peculiar de "*em* minha mente", que é tal que nada, que é, no sentido com o qual estamos agora preocupados, "exterior" à minha mente, pode estar "em" ela, penso que precisamos considerar exemplos do tipo de "coisas" que eles diriam que estão "em" minha mente neste sentido especial. Já mencionei três destes exemplos, que penso que são suficientes para meu presente propósito: qualquer dor corporal que sinto, qualquer imagem-posterior que vejo com meus olhos fechados, e qualquer imagem que "vejo" quando estou dormindo e sonhando, são exemplos típicos do tipo de "coisa" do qual os filósofos falaram como "*em* minha mente". E penso que não há nenhuma dúvida de que quando falaram de coisas tais como meu corpo, uma folha de papel, uma estrela — resumindo, "objetos físicos" de modo geral — como "exteriores", pretenderam enfatizar alguma diferença importante que sentem existir entre coisas tais como essas e "coisas" tais como uma dor, uma imagem-posterior vista com olhos fechados e uma imagem-de-sonho. Mas *que* diferença? Que diferença eles sentem existir entre uma dor corporal que sinto ou uma imagem-posterior que vejo com os olhos fechados, por um lado, e meu próprio corpo, por outro lado — que diferença que os leva a dizer que enquanto a dor

corporal e a imagem-posterior estão "em" minha mente, meu próprio corpo *não* está "em" minha mente — nem mesmo quando o estou sentindo, vendo ou pensando? Já disse que uma diferença que há entre os dois é que meu corpo deve ser encontrado no espaço, enquanto a dor corporal e a imagem-posterior não devem. Porém penso que seria errado dizer que esta é *a* diferença que conduziu os filósofos a falar das duas últimas como "em" minha mente, e do meu corpo como *não* "em" minha mente.

A questão de qual é a diferença que os levou a falar dessa maneira, penso não ser de modo algum uma questão fácil de responder; mas tentarei dar, num esquema abreviado, qual *penso* ser a resposta correta.

Penso que se deveria notar, antes de mais nada, que o uso da palavra "mente", que se está adotando quando se diz que todas as dores corporais que sinto estão "em minha mente", é um uso que não está em muita concordância com qualquer uso comum no discurso ordinário, embora estejamos muito familiarizados com ele na filosofia. Penso que ninguém diria que as dores corporais que sinto estão "em minha mente", a menos que estivesse também preparado para dizer que é *com* minha mente que sinto dores corporais; e dizer esta última coisa não está, segundo penso, muito de acordo com o uso não-filosófico comum. É suficientemente natural dizer que é com minha mente que lembro, penso, imagino e sinto dores *mentais* — por exemplo, desilusões, mas não penso ser tão natural dizer que é com minha mente que sinto dores *corporais,* por exemplo uma forte dor de cabeça; e talvez menos natural ainda dizer que é com minha mente que vejo, ouço, sinto o odor e degusto. Há, entretanto, um uso filosófico bem estabelecido segundo o qual ver, ouvir, sentir odores, degustar e ter uma dor corporal são exatamente ocorrências ou processos tão *mentais* quanto o são lembrar ou pensar ou imaginar. Penso que os filósofos adotaram este uso, porque viam uma semelhança real entre enunciados tais como "vi um gato", "ouvi um estrondo de trovão", "senti um forte cheiro de cebola", "meu dedo doía terrivelmente", por um lado, e enunciados tais como "lembro tê-lo visto", "eu estava inventando um plano de ação", "pintei a cena para mim mesmo", "senti-me profundamente desapontado", por outro lado — uma semelhança que coloca todos esses enunciados numa mesma classe, como opostos a outros enunciados em que se usa "eu" ou "meu", enunciados tais como, por exemplo, "eu tinha menos de dois metros de altura", "eu estava deitado de costas", "meu cabelo era muito comprido". Qual é a semelhança em questão? É uma semelhança que se poderia expressar dizendo que todos os oito primeiros enunciados são o tipo de enunciados que fornecem dados para a psicologia, enquanto os últimos três não são deste tipo. É também uma semelhança que se pode expressar, de uma maneira agora comum entre os filósofos, dizendo que no caso de todos os primeiros oito enunciados, se tornamos mais específico o enunciado acrescentando-lhe um dado, obtemos um enunciado tal que, se é verdadeiro, então *segue-se* que eu "tendo uma experiência" na data em questão, enquanto isto não vale para os três últimos enunciados. Por exemplo, se é verdade que vi um gato entre meio-dia e meio-dia e cinco minutos, hoje, *segue-se* que estava "tendo alguma experiência" entre meio-dia e meio-dia e cinco

minutos, hoje; enquanto que da proposição de que eu tinha menos do que dois metros de altura em dezembro de 1877, não *se segue* que eu tinha algumas experiências em dezembro de 1877. Mas este uso filosófico de "ter uma experiência" é um uso que precisa de explicação, uma vez que não é idêntico a qualquer uso da expressão que se estabelece no discurso comum. Penso, todavia, que uma explicação que é adequada para o propósito pode ser dada dizendo-se que um filósofo, que estivesse seguindo este uso, diria que eu estava em um tempo dado "tendo uma experiência" se e somente se ou (1) eu estava consciente naquele tempo ou (2) eu estava dormindo naquele momento ou (3) alguma outra coisa era verdadeira para mim naquele momento, que se parecia ao que é verdadeiro para mim quando estou consciente e quando estou sonhando, num certo aspecto bastante óbvio no qual o que é verdadeiro para mim quando estou dormindo parece o que é verdadeiro para mim quando sou consciente, e no qual o que seria verdadeiro para mim, se em qualquer momento, por exemplo, eu tivesse uma visão, pareceria ambos. Esta explicação, obviamente, é em algum grau vaga; mas penso que é suficientemente clara para nosso propósito. Importa em dizer que, neste uso filosófico de "ter uma experiência", seria dito de mim que eu não estava, em um momento dado, tendo *nenhuma* experiência, se eu não estava no momento nem consciente nem sonhando nem tendo uma visão nem *alguma outra coisa do tipo;* e, obviamente, isto é vago na medida em que não se especificou o que mais seria *do tipo:* deixa-se isto ser apreendido a partir das instâncias dadas. Porém penso que isto é suficiente: freqüentemente à noite quando estou dormindo, não estou nem consciente nem sonhando nem tendo uma visão nem *alguma outra coisa do tipo* — o que quer dizer, não estou tendo nenhuma experiência. Se esta explicação deste uso filosófico de "ter uma experiência" é suficientemente clara, então penso que o que se significou dizendo que qualquer dor que sinto ou qualquer imagem-posterior que vejo com meus olhos fechados está *"em* minha mente", pode-se explicar dizendo-se que o que se significa é, nada mais nada menos, que existiria uma contradição na suposição de que *exatamente a mesma dor* ou *exatamente a mesma imagem-posterior* existiriam em um momento no qual eu não estava tendo nenhuma experiência; ou, em outras palavras, que da proposição, com relação a algum tempo, que *aquela* dor ou *aquela* imagem-posterior existiram naquele tempo, *segue-se* que eu estava tendo alguma experiência no tempo em questão. E se assim o for, então podemos dizer que a diferença sentida entre dores corporais que sinto e imagens-posteriores que vejo, por um lado, e meu corpo por outro lado, que levou os filósofos a dizerem que qualquer dessas dores ou imagens-posteriores está "em minha mente", enquanto meu corpo *nunca* está mas está sempre "fora de" ou "exterior a" minha mente, é exatamente isto, que enquanto existe uma contradição em supor uma dor que sinto ou uma imagem-posterior que vejo existir em um tempo quando não estou tendo nenhuma experiência, não existe nenhuma contradição em supor que meu corpo existe em um tempo em que não estou tendo nenhuma experiência; e podemos até mesmo dizer, segundo penso, que exatamente isto e nada mais é o que eles significaram por estas expressões enigmáticas e enganadoras "em minha mente" e "exterior a minha mente".

Mas agora, ao dizer de alguma coisa, por exemplo, de meu corpo, que ele é exterior a *minha* mente significa simplesmente que de uma proposição para o efeito de que ele existiu em um tempo específico de modo algum segue-se que *eu* estava tendo uma experiência no tempo em questão, então dizer de alguma coisa que ela é exterior a *nossas* mentes, significará analogamente que de uma proposição com o efeito de que ele existiu em um tempo específico de modo algum se segue que qualquer um de *nós* estivesse tendo experiências no tempo em questão. E se por *nossas* mentes se significar, como penso que o é comumente, as mentes dos seres humanos que vivem sobre a terra, então seguir-se-á que todas as dores corporais que os animais podem sentir, todas as imagens-posteriores que eles podem ver, todas as experiências que podem ter, embora não sejam exteriores a *suas* mentes, são entretanto exteriores às nossas. E isto torna imediatamente evidente como é diferente a concepção de "exterior a nossa mente" da concepção de "ser encontrada no espaço"; pois, obviamente, as dores que os animais sentem ou as imagens-posteriores que eles vêem não se devem encontrar no espaço mais do que encontraríamos as dores que *nós* sentimos ou as imagens-posteriores que *nós* vemos. Da proposição de que existem objetos exteriores — objetos que não estão em nenhuma de *nossas* mentes, *não* se segue que há coisas que são encontradas no espaço; e, portanto, "exteriores a nossas mentes" não é um simples sinônimo de "ser encontrado no espaço": isto é, "exteriores a nossas mentes" e "ser encontrado no espaço" são duas concepções diferentes. E a relação verdadeira entre estas concepções parece-me ser esta. Já vimos que sempre há muitos tipos de coisas, tais que, no caso de cada um destes tipos, da proposição de que existe pelo menos uma coisa daquele tipo *segue-se* a proposição de que há pelo menos uma coisa que deve ser encontrada no espaço: por exemplo, isto se segue de "há pelo menos uma estrela", de "há pelo menos um corpo humano", de "há pelo menos uma sombra", etc. E penso que podemos dizer isto de toda espécie de coisa da qual isto é verdadeiro, é também verdade que da proposição de que existe pelo menos uma "coisa" daquele tipo segue-se a proposição de que existe pelo menos uma coisa exterior a nossas mentes: por exemplo, de "há pelo menos uma estrela" segue-se não apenas "há pelo menos uma coisa que se deve encontrar no espaço" mas também "há pelo menos uma coisa exterior", analogamente em todos os outros casos. Minha razão para dizer isto é a que segue. Considere-se qualquer tipo de coisa, tal que alguma coisa daquele tipo, se há alguma coisa desse tipo, deva ser "encontrada no espaço": por exemplo, considere-se o tipo "bolha de sabão". Se digo de alguma coisa que estou percebendo, "aquilo é uma bolha de sabão", parece-me que estou certamente implicando que não haveria nenhuma contradição em afirmar que ela existiu antes que eu a percebesse e que ela continuará a existir, mesmo se deixo de percebê-la. Isto parece-me ser parte do que se significa dizendo-se que ela é uma bolha de sabão real, enquanto distinta, por exemplo, de uma alucinação de uma bolha de sabão. Obviamente, não se segue de modo algum que, se ela realmente é uma bolha de sabão, ela de fato existiu antes que eu a percebesse ou continuará a existir depois que deixo de percebê-la: as bolhas de sabão são um exemplo de um tipo de "objeto físico" e "coisa que se deve encon-

trar no espaço", em cujo caso é notório que espécimes particulares do tipo freqüentemente existem apenas na medida em que são percebidos por uma pessoa particular. Mas uma coisa que percebo não seria uma bolha de sabão a menos que sua existência em qualquer momento dado fosse *logicamente independente* de minha percepção dela naquele tempo; isto é, a menos que, da proposição, com relação a um tempo particular, de que ela existiu naquele tempo, *nunca* se segue que eu a percebi naquele tempo. Porém, se é verdade que ela não seria uma bolha de sabão, a menos que *pudesse* ter existido em algum tempo dado sem ser percebida por mim naquele tempo, certamente é também verdade que ela não seria uma bolha de sabão, a menos que ela *pudesse* ter existido em qualquer momento dado, sem ser verdadeiro que eu estava tendo alguma experiência de algum tipo no tempo em questão: ela não seria uma bolha de sabão, a menos que, qualquer que seja o tempo que tomamos, da proposição de que ela existiu naquele tempo *não* se siga que eu estava tendo qualquer experiência naquele tempo. Em outras palavras, da proposição com relação a qualquer coisa que estou percebendo de que ela é uma bolha de sabão, *segue-se* a proposição de ela é exterior à *minha* mente. Mas se, quando digo que alguma coisa que eu percebo é uma bolha de sabão, estou implicando que ela é exterior a todas as outras mentes: estou implicando que ela não é uma coisa de um tipo tal que as coisas desse tipo *podem* somente existir em um tempo em que alguém está tendo uma experiência. Penso, portanto, que de qualquer proposição da forma "há uma bolha de sabão!", realmente segue-se a proposição "há um objeto exterior!", "há um objeto exterior a *todas* as nossas mentes!" E, se isto é verdadeiro para o tipo "bolha de sabão", certamente é também verdadeiro para qualquer outro tipo (incluindo-se o tipo "unicórnio") que é tal que, se há algumas coisas daquele tipo, segue-se que há *algumas* coisas a serem encontradas no espaço.

Penso, portanto, que no caso de todos os tipos de "coisas", que são tais que se existe um par de coisas, ambas as quais são de um desses tipos, ou um par de coisas uma das quais é de um deles e uma delas do outro, então seguir-se-á imediatamente que existem algumas coisas a serem encontradas no espaço, é verdade também que se posso provar que existe um par de coisas, uma das quais é de um desses tipos e a outra de outro, ou um par do qual as duas coisas são de um desses tipos, então terei *ipso facto* provado que existem pelo menos duas "coisas fora de nós". Em outras palavras, se posso provar que existe agora tanto uma folha de papel como uma mão humana, terei provado que existem agora "coisas fora de nós"; se posso provar que existe agora tanto um sapato como uma meia, terei provado que existem agora "coisas fora de nós"; etc.; e analogamente tê-lo-ei provado, se posso provar que existem agora duas folhas de papel, ou duas mãos humanas, ou dois sapatos, ou duas meias, etc. Obviamente, então, existem milhares de coisas diferentes tais que, se, em algum tempo, posso provar alguma delas, terei provado a existência de coisas fora de nós. Não posso provar alguma destas coisas?

Parece-me que, longe desta opinião ser verdadeira, como Kant a declara ser, que há somente uma prova possível da existência de coisas exteriores a nós, a

saber a prova que ele apresentou, posso agora apresentar um grande número de provas diferentes, cada uma das quais é uma prova perfeitamente rigorosa; e que em muitos outros tempos estive em uma posição de dar muitas outras. Posso provar agora, por exemplo, que duas mãos humanas existem. Como? Segurando minhas duas mãos e dizendo, à medida que faço um certo gesto com a mão direita, "aqui está uma mão", e acrescentando, à medida que faço um certo gesto com a esquerda, "e aqui está a outra". E se, fazendo isso, provei *ipso facto* a existência de coisas exteriores, todos nós veremos que posso também fazê-lo de várias outras maneiras: não existe nenhuma necessidade de multiplicar os exemplos.

Mas acabei de provar agora que duas mãos humanas estavam então em existência? Quero insistir que provei; que a prova que apresentei foi uma prova perfeitamente rigorosa; e que é talvez impossível dar uma prova melhor ou mais rigorosa de qualquer outra coisa. Obviamente, não teria sido uma prova a menos que três condições estivessem satisfeitas; a saber, (1), a menos que a premissa que acrescentei como prova da conclusão fosse diferente da conclusão para a qual a acrescentei como prova; (2), a menos que a premissa que acrescentei fosse alguma coisa que eu *sabia* ser o caso, e não simplesmente alguma coisa na qual eu acreditava mas que não era de modo algum certa, ou alguma coisa que, embora fosse de fato verdadeira, eu não sabia que era; e (3), a menos que a conclusão realmente se seguisse da premissa. Mas minha prova satisfazia de fato todas estas três condições. (1) A premissa que acrescentei na prova era com certeza diferente da conclusão, pois a conclusão era simplesmente "duas mãos humanas existem neste momento"; mas a premissa era alguma coisa muito mais específica do que isto — alguma coisa que expressei mostrando-lhes minhas mãos, fazendo certos gestos, e dizendo as palavras "aqui está uma mão, e aqui está outra". É bastante evidente que as duas eram diferentes, porque é muito óbvio que a conclusão poderia ser verdadeira, mesmo se a premissa fosse falsa. Ao afirmar a premissa eu estava afirmando muito mais do que estava afirmando ao afirmar a conclusão. (2) Eu certamente *sabia* naquele momento aquilo que expressei pela combinação de certos gestos com a pronúncia das palavras "há uma mão e aqui está a outra". Eu *sabia* que havia uma mão no lugar indicado combinando um certo gesto com minha primeira afirmação de "aqui" e que havia outra no lugar diferente indicado combinando um certo gesto com minha segunda afirmação de "aqui". Como seria absurdo sugerir que eu não a conhecia, mas que somente acreditava nela, e que talvez ela não fosse o caso! Poderíamos sugerir também que não sei que estou agora parado e que estou falando — que talvez afinal das contas não *estou, e que* não é muito certo que estou! E, finalmente, (3) é muito certo que a conclusão se seguiu da premissa. Isto é tão certo como o é que, se há uma mão aqui e outra aqui *agora,* então segue-se que há duas mãos em existência *agora.*

Minha prova, então, da existência de coisas exteriores a nós satisfazia três das condições necessárias para uma prova rigorosa. Existem quaisquer outras condições necessárias para uma prova rigorosa, tais que talvez ela não satisfizesse uma delas? Talvez possa existir; não sei; mas quero enfatizar que, até onde posso ver, todos nós tomamos constantemente provas deste tipo como provas absolutamente conclusivas para certas conclusões — como finalmente estabelecendo cer-

tas questões, com relação às quais estávamos previamente em dúvida. Suponhamos, por exemplo, que fosse uma questão de saber se existiram até três erros de impressão em uma certa página de um certo livro. A diz que existem, B está inclinado a duvidar disso. Como poderia A provar que está certo? Certamente ele *poderia* prová-lo pegando o livro, virando até chegar à página, e apontar nela três lugares separados, dizendo "há um erro de impressão aqui, outro aqui e outro aqui": certamente este é um método pelo qual isso *poderia* ser provado! Obviamente, A não teria provado, fazendo isso, que havia pelo menos três erros de imprensa na página em questão, a menos que estivesse certo que havia um erro de impressão em cada um dos lugares para os quais apontou. Mas dizer que ele *poderia* prová-lo dessa maneira, é dizer que ele *poderia* estar certo de que havia três erros. E se uma coisa tal como essa pudesse ser certa, então com certeza era certo exatamente agora que havia uma mão em um dos lugares que indiquei e outra mão em outro.

Acabei então de dar uma prova de que havia *então* objetos exteriores; e obviamente, se o fiz, poderia *então* ter dado muitas outras provas do mesmo tipo de que havia objetos exteriores *então,* e poderia agora dar muitas provas do mesmo tipo de que há objetos exteriores *agora.*

Mas, se o que me pedem para fazer é provar que os objetos exteriores existiram *no passado,* então posso dar muitas provas diferentes disto também, mas provas que são em aspectos importantes de um *tipo* diferente daquele que acabamos de apresentar. E quero enfatizar que, quando Kant diz que é um escândalo não ser capaz de dar uma prova da existência dos objetos exteriores, uma prova de sua existência no passado certamente ajudaria a remover o escândalo do qual ele está falando. Ele diz que se ocorresse a alguém questionar sua existência, deveríamos estar aptos a enfrentá-lo com uma prova satisfatória. Porém, por uma pessoa que questionasse sua existência, ele certamente não significa apenas uma pessoa que questionasse se existem alguns no momento em que se fala, mas uma pessoa que questionasse se alguma vez existiram alguns; e uma prova de que alguns existiram no passado certamente seria portanto relevante para *parte* do que tal pessoa está questionando. Como posso então provar que existiram objetos exteriores no passado? Aqui está uma prova. Posso dizer: "eu mantive minhas mãos sobre esta escrivaninha há muito pouco tempo; portanto duas mãos existiram há algum tempo; portanto pelo menos dois objetos exteriores existiram durante algum tempo no passado. Q. E. D.". Esta é perfeitamente uma boa prova, desde que eu *saiba* o que afirmei na premissa. Mas eu *sei* que coloquei duas mãos sobre esta escrivaninha há bem pouco tempo. De fato, neste caso todos nós o sabemos também. Não há nenhuma dúvida de que o fiz. Portanto, apresentei uma prova perfeitamente conclusiva de que os objetos exteriores existiram no passado; e todos nós veremos imediatamente que, se esta é uma prova conclusiva, eu poderia ter apresentado muitas outras do mesmo tipo, e posso agora apresentar muitas outras. Porém, é também bastante óbvio que este tipo de prova difere em aspectos importantes do tipo de prova que acabei de apresentar de que havia duas mãos existindo *então.*

Apresentei, então, duas provas conclusivas da existência dos objetos exterio-

res. A primeira era uma prova de que duas mãos humanas existiram no momento em que apresentei a prova; a segunda era uma prova de que duas mãos humanas existiram num momento anterior àquele em que apresentei a prova. Estas provas eram de um tipo diferente em aspectos importantes. E apontei que poderia ter apresentado, então, muitas outras provas conclusivas desses dois tipos. É também óbvio que eu poderia dar muitos outros dos dois tipos agora. De tal forma que, se estas forem a espécie de prova que se requer, nada é mais fácil do que provar a existência de objetos exteriores.

Mas agora estou perfeitamente consciente de que, apesar de tudo o que disse, muitos filósofos sentirão ainda que não apresentei qualquer prova satisfatória do ponto em questão. E desejo, brevemente, como conclusão, dizer alguma coisa do motivo por que se sentiria esta insatisfação com minhas provas.

Penso que uma das razões dessa insatisfação é a seguinte. Algumas pessoas entendem por "prova de um mundo exterior" como incluindo uma prova de coisas que não tentei provar e que não provei. Não é muito fácil dizer *o que* elas querem que se prove — *o que* é que é tal que a menos que tenham obtido uma prova dele, não diriam que tinham uma prova da existência de coisas exteriores; mas posso fazer uma tentativa para explicar o que pretendem dizendo que se eu tivesse provado as proposições que usei como *premissas* em minhas duas provas, então eles talvez admitiriam que eu tinha provado a existência de coisas exteriores, mas, na ausência de tal prova (que, obviamente, nem apresentei nem tentei apresentar), dirão que não apresentei o que eles significam por uma prova da existência de coisas exteriores. Em outras palavras, requerem uma prova do que eu afirmo *agora* quando seguro minhas mãos e digo "aqui está minha mão e aqui está a outra"; e, no outro caso, requerem uma prova do que afirmo *agora* quando digo "eu mantive duas mãos acima desta escrivaninha exatamente agora". Obviamente, o que eles realmente requerem não é apenas uma prova destas duas proposições, mas alguma coisa parecida a um enunciado geral de como se pode provar *quaisquer* proposições deste tipo. Isto, obviamente, não foi apresentado; e não acredito que se possa apresentar: se isto é o que se significa por prova da existência das coisas exteriores, não acredito que é possível qualquer prova da existência de coisas exteriores. Obviamente, em alguns casos o que se poderia chamar uma prova de proposições, que são parecidas a estas, pode ser obtida. Se alguém suspeitava que uma de minhas mãos era artificial, poder-se-ia dizer que ele consegue uma prova de minha proposição "aqui está uma mão e aqui está outra", vindo e examinando a mão suspeita mais de perto, talvez tocando-a e pressionando-a, e estabelecendo dessa maneira que ela realmente era uma mão humana. Contudo, não acredito que alguma prova seja possível em quase todos os casos. Como provarei agora que "aqui está minha mão e aqui está a outra"? Não acredito que possa fazê-lo. Para fazê-lo, eu precisarei provar primeiro, como Descartes mostrou, que não estou agora sonhando; tenho evidência conclusiva de que estou acordado: mas isto é uma coisa muito diferente de ser capaz de prová-lo. Eu não poderia dizer-lhes qual é toda a minha evidência; e eu requereria a realização de pelo menos isto para dar-lhes uma prova.

Porém, outra razão pela qual algumas pessoas se sentiriam insatisfeitas com minha prova penso ser não apenas que elas querem uma prova de alguma coisa que não provei, mas que elas pensam que, se não posso apresentar tais provas extras; então as provas que apresentei não são de modo algum provas conclusivas. E penso que este é um erro definitivo. Elas diriam: "se não se pode provar a premissa de que aqui está uma mão e aqui está outra, então não sabemos a premissa. Porém admitiu-se que, se não se sabia a premissa, então a prova não era conclusiva. Portanto a prova não era, como se dizia que era, uma prova conclusiva". Esta perspectiva de que, se não posso provar coisas tais como essas, eu não as sei, penso ser a perspectiva que Kant estava expressando na sentença que citei no começo desta conferência, quando ele afirmava que na medida em que não temos nenhuma prova da existência das coisas exteriores, deve-se aceitar sua existência meramente como uma questão de *fé*. Penso que ele pretende dizer que se não posso provar que existe uma mão aqui, devo aceitá-la simplesmente como uma questão de fé — não posso conhecê-la. Penso que se pode mostrar que tal visão, embora tenha sido muito comum entre os filósofos, está errada — embora se possa mostrar apenas pelo uso de premissas que não se sabe serem verdadeiras, a menos que saibamos da existência de coisas exteriores. Posso saber coisas que não posso provar; e entre as coisas que eu certamente sabia, mesmo que (como penso) não pudesse prová-las, estavam as premissas de minhas duas provas. Eu diria, portanto, que aqueles, se existem alguns, que não estão satisfeitos com estas provas simplesmente com base em que eu não sabia suas premissas, não possuem uma boa razão para sua insatisfação.

GEORGE EDWARD MOORE

PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DE FILOSOFIA*

(CAPÍTULOS I, XI E XII)

Tradução de **Pablo Rubén Mariconda**

* O capítulos seguintes são traduzidos de *Some Main Problems of Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1969, (5.ª impressão).

CAPÍTULO I

O que é filosofia?

Quero, como um começo, tentar apresentar uma idéia geral do que *é* a filosofia: ou, em outras palavras, qual é o tipo de questões que os filósofos estão sempre empenhados em discutir e tentar responder. Quero começar desta maneira devido a duas razões. Em primeiro lugar, fazendo isto, estarei apresentando alguma idéia de quais são os problemas que eu próprio pretendo discutir no resto deste curso. E, em segundo lugar, penso que é a melhor maneira de começar qualquer discussão dos problemas fundamentais da filosofia. Tentando apresentar, antes de tudo, um esboço ou bosquejo geral de todo o tema, mostramos como os diferentes problemas separados ligam-se entre si e podemos dar uma idéia melhor de sua importância relativa.

Tentarei, então, antes de mais nada, apresentar uma descrição de *todo* o campo da filosofia. Mas isto não é nada fácil de fazer. Não é fácil porque, quando chegamos a observar a questão, verificamos que os filósofos de fato discutiram uma imensa variedade de tipos diferentes de questões; e é muito difícil apresentar qualquer descrição geral, que englobará *todas* essas questões, e é também muito difícil organizá-las apropriadamente numa relação mútua. Não posso realmente fazer mais do que indicar de modo incompleto os tipos principais de questões nos quais os filósofos se empenham, e mostrar algumas das mais importantes conexões entre essas questões. Tentarei começar descrevendo aquelas questões que me parecem ser as *mais* importantes e de modo geral as mais interessantes, e prosseguirei então com aquelas que são subordinadas.

Para começar, então, parece-me que a coisa mais importante e interessante que os filósofos tentaram fazer é nada menos do que isto; a saber: apresentar uma descrição geral do *conjunto* do Universo, mencionando todos os tipos mais importantes de coisas que *sabemos* estar nele, considerando em que medida é provável que existam nele tipos importantes de coisas que não *sabemos* absolutamente estar nele, e considerando também os modos mais importantes em que estes vários tipos de coisas estão relacionados entre si. Chamarei tudo isto, para abreviar, "dar uma descrição geral de *todo* o Universo", e portanto direi que o primeiro e mais importante problema filosófico é: dar uma descrição geral de *todo* o Universo. Penso que muitos filósofos (embora de modo algum não sejam todos) certamente tentaram apresentar tal descrição: e penso que as descrições muito diferentes que diferentes filósofos apresentaram estão entre as mais importantes

diferenças entre eles. E parece-me que o problema é evidentemente um problema peculiar à filosofia. Não existe nenhuma outra ciência que tenta dizer: tais ou quais tipos de coisas são os *únicos* tipos de coisas que existem no Universo, ou que sabemos estar nele. E tentarei agora explicar de modo mais claro, por meio de exemplos, o que significo exatamente por este primeiro problema — exatamente o que significo por uma descrição geral de *todo* o Universo. Isto é, tentarei mencionar as mais importantes diferenças entre as descrições apresentadas por filósofos diferentes. E pretendo, devido a uma razão particular, começar de uma maneira particular. Parece-me que existem certas perspectivas da natureza do Universo que quase todas as pessoas sustentam hoje em dia. Sustentam-se essas perspectivas de modo tão universal que penso que se podem chamá-las perspectivas do Senso Comum. Não sei se se pode dizer que o Senso Comum tem algumas perspectivas acerca de *todo* o Universo: nenhuma de suas perspectivas, talvez, importa nisto. Mas penso que ele tem visões bastante definidas com o resultado de que certos tipos de coisas certamente estão no Universo, e com relação a algumas das maneiras em que estes tipos de coisas estão relacionados entre si. E desejo começar descrevendo estas perspectivas, porque me parece que o que é mais espantoso e mais interessante acerca das perspectivas de muitos filósofos é a maneira pela qual eles ultrapassam ou contradizem positivamente as perspectivas do Senso Comum: professam saber que existem no Universo tipos mais importantes de coisas, que o Senso Comum não professa saber, e professam também saber que *não* existem no Universo (ou, pelo menos, que, se existem, não o sabemos) coisas de cuja existência o Senso Comum está mais certo. Penso, portanto, que perceberemos melhor o que estas descrições filosóficas do Universo realmente significam, percebendo como elas são diferentes das perspectivas do Senso Comum — em que medida, em alguns pontos, elas vão além do Senso Comum, e como, em outros pontos, elas contradizem-no de modo absoluto. Desejo, portanto, começar descrevendo quais considero ser as mais importantes perspectivas do Senso Comum: coisas que todos nós assumimos comumente serem verdadeiras acerca do Universo, e que temos certeza de que sabemos serem verdadeiras para ele.

Para começar, então, parece-me que certamente acreditamos que existe no Universo um número enorme de objetos materiais, de um ou de outro tipo. Sabemos, por exemplo, que existem sobre a superfície da terra, além de nossos próprios corpos, os corpos de milhões de outros homens; sabemos que existem os corpos de milhões de outros animais; milhões também de plantas; e, além de tudo isso, um número ainda maior de objetos inanimados — montanhas, e todas as pedras sobre elas, grãos de areia, tipos diferentes de minerais e solos, todas as gotas de água nos rios e no mar, e além disso cada vez mais objetos diferentes manufaturados pelos homens; casas, cadeiras, mesas, locomotivas, etc., etc. Porém, além de todas estas coisas sobre a superfície da terra, existe a própria terra — uma enorme massa de matéria. E acreditamos também, hoje em dia, que a própria terra, e tudo o que está nela ou sobre ela, tão enorme como ela nos parece, é absurdamente pequena em comparação com todo o Universo material. Estamos acostumados com a idéia de que o sol, a lua e todo o número imenso de estrelas

visíveis são cada um grandes massas de matéria, e a maioria muitas vezes maior do que a terra. Estamos acostumados, também, com a idéia de que estão situados a distâncias tão afastadas de nós que qualquer distância de ponto a ponto sobre a superfície da terra é absurdamente pequena em comparação. Acreditamos em tudo isso acerca do Universo material: certamente faz parte do Senso Comum acreditar em todas estas coisas. Contudo, como sabemos, existiu uma época em que de modo algum fazia parte do Senso Comum acreditar em algumas delas. Existiu uma época em que não existiram tantos homens sobre a superfície da terra como existem agora; e em que aqueles que estavam sobre ela não sabiam quantas pessoas existiam. Eles acreditavam somente na existência de um número comparativamente pequeno de corpos humanos além de seus próprios; de um número comparativamente pequeno de animais e plantas; e não tinham nenhuma idéia do tamanho da superfície da terra. Acreditavam também que os corpos celestes eram pequenos, comparados com a terra, e estavam a distâncias comparativamente pequenas da terra. Penso, porém, que estou certo em dizer que *agora* acreditamos que essas perspectivas primitivas sobre o Universo material certamente estavam erradas. Diríamos que *sabemos* que estavam erradas: *descobrimos* que estavam erradas: e esta descoberta faz parte de nosso progresso no conhecimento. Porém, embora existam desta forma *algumas* coisas acerca das quais as perspectivas do Senso Comum mudaram: no que concerne ao ponto de que existe no Universo *um grande número* de objetos materiais, permaneceu, pelo que sabemos, o mesmo. Pelo que sabemos, os homens acreditaram nisto quase desde que acreditaram em algo: sempre acreditaram na existência de muitíssimos objetos materiais.

Mas, agora, além dos objetos materiais, acreditamos também que existem no Universo certos fenônemos muito diferentes dos objetos materiais. Resumindo, acreditamos que nós, homens, além de termos corpos, também temos *mentes;* e penso que uma das coisas principais que significamos, dizendo que temos *mentes,* é isto: a saber, realizamos determinados atos mentais ou atos de consciência. Em outras palavras, vemos e ouvimos e sentimos e lembramos e imaginamos e pensamos e acreditamos e desejamos e gostamos e não gostamos e queremos e amamos e ficamos nervosos e preocupados, etc. Todas estas coisas que fazemos são atos mentais — atos da mente ou atos da *consciência:* sempre que fazemos algum deles, somos conscientes de algo: cada um deles consiste parcialmente em sermos conscientes de algo: de uma ou de outra maneira: e parece-me que a coisa de que estamos mais certos, quando dizemos que temos certeza de termos mentes, é que fazemos essas coisas — realizamos esses atos de consciência. Para todos os efeitos temos certeza de que os realizamos e de que esses atos são de alguma coisa muito diferente dos objetos materiais. Ouvir não é *em si* um objeto material, por maior que seja a proximidade pela qual ele se relaciona a certos objetos materiais; e assim por diante com todo o resto — ver, lembrar, sentir, pensar, etc. Estas coisas, estes atos de consciência certamente não são em si objetos materiais. E entretanto temos certeza de que existe um grande número desses atos no Universo. Todos nós realizamos um número imenso deles todos os dias e durante todo o dia: estamos perpetuamente vendo coisas diferentes, ouvindo coisas diferentes, pen-

sando coisas diferentes, lembrando coisas diferentes. Deixamos de realizá-los somente quando estamos dormindo, sem sonhar; e, mesmo no sono, na medida em que sonhamos, estamos realizando atos de consciência. Existem, portanto, no Universo em qualquer momento, milhões de diferentes atos de consciência sendo realizados por milhões de homens diferentes, e talvez também por muitos tipos de animais. Penso que é certamente de Senso Comum acreditar em tudo isto.

Até aqui, então, vimos que o Senso Comum acredita que existem no Universo pelo menos dois tipos diferentes de coisas. Para começar, existe um número imenso de objetos materiais; e existe também um grande número de atos mentais ou de atos de consciência.

Penso, porém, que o Senso Comum tem certas perspectivas muito definidas com relação à maneira como estes tipos de coisas se relacionam entre si. Contudo, antes de explicar quais são estas perspectivas, devo em primeiro lugar mencionar alguma coisa que nós acreditamos ser absolutamente verdadeira para *todos* os objetos materiais que mencionei — e, de fato, não somente para eles mas para *todos* os objetos que comumente chamaríamos objetos materiais.

Acreditamos, de fato, que todos os objetos materiais estão, em algum momento dado, situados em um outro lugar, em algo que chamamos *espaço*. E dizendo que todos estão no *espaço*, penso que significamos pelo menos duas coisas. Significamos, em primeiro lugar, que cada um deles está, em qualquer momento dado, a alguma *distância* definida de todo o resto. Pode ser praticamente impossível medir todas essas distâncias, ou de fato medir algumas com absoluta exatidão: acreditamos, porém, que se poderia teoricamente medir todas elas, e que se poderia expressá-las mediante tantas milhas, pés, polegadas, tal ou qual fração de uma polegada, até chegar àqueles objetos que se tocam de modo absoluto, e entre os quais a distância não é nada. Acreditamos, por exemplo, que a terra está (falando de modo geral) a tantos milhões de milhas de distância do sol em uma direção, e a muito mais milhões de milhas da estrela polar em outra direção; e que assim como existe, em qualquer momento dado, uma distância definida entre o sol e a terra, e entre a estrela polar e a terra, existe também uma distância definida entre o sol e a estrela polar, e analogamente entre todos os corpos situados na superfície da terra, ou entre algumas partes desses corpos: quaisquer duas partes deles, em qualquer momento dado, ou se tocam ou se encontram a alguma distância entre si — uma distância que se pode expressar genericamente como sendo de muitas milhas, pés, polegadas ou frações de polegadas. Acreditamos, então, ser verdadeiro que cada um dos objetos materiais está, em algum momento dado, a alguma distância definida de todo o resto. Esta é uma das coisas que significamos dizendo que todos eles estão no espaço. Penso, porém, que significamos *também* que cada um está a uma distância de todo o resto em uma ou outra *direção:* em uma ou outra de um conjunto bastante *definido* de direções. E penso que se pode explicar facilmente o que é este conjunto definido de direções. Todos nós conhecemos a forma da figura que se chama esfera — a forma de uma bola perfeitamente redonda. Ora, a partir do centro de uma esfera pode-se traçar uma linha reta que passa por cada um dos pontos de sua superfície. Diríamos que

cada uma dessas linhas retas parte de uma *direção* diferente do centro: isto é o que significamos por uma direção. E diríamos além disso que não existe absolutamente nenhuma direção na qual é possível mover-se a partir do centro em uma linha reta *exceto* ao longo de uma ou outra dessas linhas retas; se nos devemos mover em uma linha reta a partir do centro de uma esfera, devemos ir *em direção a* um ou outro dos pontos de sua superfície; e isto é o que signifiquei ao falar de um conjunto bastante definido de direções: todas as possíveis direções em que podemos ir em uma linha reta a partir de qualquer ponto dado formam um conjunto bastante definido; a saber, devemos seguir uma ou outra das linhas retas que se dirigem daquele ponto a algum ponto sobre a superfície de uma esfera da qual ele é o centro. A segunda coisa, então, que digo que acreditamos acerca de todos os objetos materiais: é que partindo de qualquer ponto em qualquer uma delas, *todo* o resto estará em um ou outro destes conjuntos definidos de linhas retas. Se considerarmos todas as linhas retas que levam de algum ponto a todos os diferentes pontos da superfície de uma esfera que o envolve, todo objeto material do Universo residirá realmente, em algum momento dado, em uma ou outra dessas linhas retas; e residirá a uma outra distância dependendo da linha em que se encontre. Diríamos que não existe nenhuma outra posição no espaço que algum objeto material poderia ocupar; essas linhas retas passariam através de todas as posições do espaço; de tal modo que, se um objeto está de alguma maneira no espaço, ele deve estar em uma ou outra dessas linhas retas. Esta, portanto, é uma das coisas que significamos dizendo que todos os objetos materiais estão situados no *espaço*. Isto é, significamos, quando falamos de *o* espaço em que os objetos materiais residem e se movem, um espaço no qual não existem outras direções que podemos seguir a partir de um ponto, exceto aquelas que especifiquei. Sustentamos certamente, penso eu, que todos os objetos materiais que mencionei se encontram em tal espaço: que a partir de qualquer um deles todo o resto deve em qualquer momento encontrar-se em uma ou outra dessas direções. E quando falamos de "objetos materiais", penso que pretendemos, via de regra, incluir somente sob esta descrição os objetos para os quais isto é verdadeiro.

Introduzi, porém, esta descrição daquilo que acreditamos sobre os objetos materiais para explicar o que acreditamos acerca da *relação* dos objetos materiais com referência àquele outro tipo bastante diferente de coisas, que chamei atos mentais ou atos de consciência. Eu disse que o Senso Comum tem algumas perspectivas bastante definidas da maneira pela qual os atos de consciência estão relacionados em geral aos objetos materiais, e desejo agora formular quais são essas perspectivas.

Penso que todos nós acreditamos comumente que os atos de consciência estão de modo bastante definido *ligados,* de uma maneira particular, a alguns objetos materiais, e de modo bastante definido não *ligados* a outros. A razão pela qual introduzi minha caracterização do espaço foi para tornar mais claro em que sentido acreditamos que os atos de consciência estão *ligados* a certos objetos materiais. Penso que acreditamos que nossos atos de consciência — todos aqueles que realizamos, na medida em que estamos vivos — estão *ligados* a nossos cor-

pos, no sentido de que eles ocorrem *nos mesmos lugares* em que estão nossos corpos. Penso que todos nós assumimos constantemente isto na vida comum, e assumimo-lo com a máxima certeza; embora eu acredite que muitos filósofos sustentaram que, ao contrário, os atos de consciência não ocorrem em absoluto em nenhum lugar — que eles, simplesmente, não estão *em nenhum lugar* — *nem* no espaço. Mas que todos nós comumente assumimos isso, que se trata de uma crença do Senso Comum, penso que é perfeitamente evidente. Acredito, por exemplo, que meus atos de consciência estão tendo lugar agora nesta sala, onde está meu corpo. Neste presente momento estou ouvindo, vendo e pensando *aqui,* nesta sala. E quando viajei para Waterloo de trem, acredito que minha mente e meus atos de consciência viajaram comigo. Quando o trem e meu corpo estavam em Putney, eu estava pensando e vendo em Putney. Quando o trem e meu corpo alcançaram Clapham Junction, eu estava pensando e vendo em Clapham Junction. E assim por diante com todos os outros lugares por que passei. Penso que todos nós assumimos comumente, desta maneira, que nossos atos de consciência ocorrem, em algum momento, *no lugar* em que nossos corpos estão no momento. Não pretendo dizer que temos qualquer idéia definida com relação a exatamente *em que lugar* de nossos corpos nossos atos de consciência ocorrem. Não penso que tenhamos qualquer idéia disso. Não estaríamos preparados para dizer se todos eles ocorrem exatamente no mesmo ponto de nossos corpos ou se atos diferentes ocorrem em pontos diferentes; nem estaríamos preparados para designar qualquer ponto particular como *o* ponto em que ocorre um ato particular. Penso que em tudo que acreditamos com certeza é que todos eles ocorrem em um ou outro lugar de nossos corpos. Para todos os efeitos, todos nós falamos como se acreditássemos nisto. E posso ilustrar a força desta crença que temos agora, contrapondo-a a uma crença diferente que era sustentada anteriormente. Acredito que alguns selvagens costumavam sustentar que, algumas vezes quando um homem estava dormindo, sua mente ou alma costumava deixar seu corpo e dirigia-se para algum outro lugar, observando o que estava acontecendo naquele lugar: sustentavam, portanto, que, enquanto ele estava dormindo, seus atos de consciência poderiam estar ocorrendo em algum lugar diferente daquele em que estava seu corpo. Ora, penso que estou certo em dizer que não mais pertence ao Senso Comum acreditar nisto. Hoje em dia acreditamos comumente que, na medida em que estamos vivos, podemos, pelo menos normalmente, pensar, ver, ouvir, sentir somente *onde* estão nossos corpos. Acreditamos, pelo menos, que um imenso número de atos de consciência está ligado, considerando cada ato *por vez, a* algum corpo particular, no sentido de que eles ocorrem em um ou outro lugar daquele corpo. Meus atos de consciência ocorrem em meu corpo; os dos outros ocorrem em seus corpos: e nossas mentes (de modo geral, pelo menos) acompanham-nos onde quer que se dirijam nossos corpos.

Acreditamos, então, que muitos atos de consciência estão ligados a objetos materiais particulares, no sentido de que eles ocorrem *onde* estão aqueles objetos. Porém, não pretendo dizer que este é o *único* sentido em que acreditamos que estão ligados a objetos materiais particulares. Acreditamos também, sem dúvida,

que muitos deles são *dependentes* das mudanças que ocorrem em nossos corpos. Por exemplo, vejo somente quando certas mudanças ocorrem em meus olhos; ouço somente quando certas mudanças ocorrem em meus ouvidos; penso somente quando, talvez, certas mudanças ocorrem em meu cérebro. Acreditamos certamente que muitos atos de consciência estão ligados a corpos particulares também desta maneira. Contudo, a relação mais simples e mais universal que acreditamos valer entre os atos de consciência e os corpos particulares é, segundo penso, aquela que mencionei — a saber, que eles ocorrem *onde* estão aqueles corpos.

Acreditamos, então, que os atos de consciência estão ligados a alguns objetos materiais. Mas acreditamos, penso, com não menos certeza, que à vasta maioria dos objetos materiais, *nenhum* ato de consciência está ligado. Acreditamos que eles *estão* ligados ao corpos vivos dos homens — de milhões de homens diferentes — e, talvez, de muitos animais; de tal forma que não há falta de atos de consciência no Universo. Acreditamos, entretanto, que à vasta maioria dos objetos materiais *nenhum* ato de consciência está ligado. Temos certeza de que as cadeiras e as mesas e as casas e as montanhas e as pedras realmente não vêem ou ouvem ou sentem ou pensam ou realizam qualquer outro ato mental: temos certeza de que elas não são conscientes. Temos certeza também de que o sol e a lua e as estrelas e a terra não são conscientes — de que nenhum ato consciente está ligado a eles, no sentido em que nossos atos conscientes estão ligados a nossos corpos: *eles* não sentem, ouvem ou vêem, como *nós* fazemos. Isto é, portanto, uma coisa muito importante na qual acreditamos com respeito à relação entre os atos de consciência e os objetos materiais: a saber, que entre o vasto número de objetos materiais do Universo existem comparativamente poucos aos quais os atos de consciência se ligam; em outras palavras, a maior parte dos objetos materiais do Universo é inconsciente. Penso que se pode dizer perfeitamente ser esta a perspectiva do Senso Comum hoje em dia. Porém, este é outro ponto com relação ao qual a perspectiva atual do Senso Comum difere bastante daquela sustentada no passado. Houve um tempo, o que me parece perfeitamente claro, em que muitos homens acreditavam que os atos de consciência *estavam* ligados a troncos de madeira, pedras, árvores, ao sol e à lua e a muitos outros objetos. Acreditavam que os espíritos estavam em vários momentos *em* esses objetos; e que, enquanto os espíritos estavam neles, os atos de consciência ocorriam freqüentemente no interior deles: o espírito ouvia, via e pensava no interior do tronco de madeira, assim como nossas mentes ouvem, vêem e pensam no interior de nossos corpos. Houve, então, um tempo em que os homens acreditavam comumente que a consciência estava (durante um momento, pelo menos) ligada a muitos corpos, que agora acreditamos serem insconscientes. Mas mesmo então, pelo que sei, sempre acreditavam que existiam, em qualquer tempo dado, muitos lugares do Universo em que nenhum ato de consciência estava acontecendo. Penso, porém, que nós vamos mais longe do que isto: acreditamos que, em qualquer tempo dado, o número de pontos em que nenhum ato de consciência está ocorrendo é *imensamente* maior do que o número daqueles em que um ato de consciência *está* ocorrendo.

Esta, portanto, é uma coisa que acreditamos com respeito à relação entre a consciência e os objetos materiais. Contudo, penso que existem também duas outras que merecem ser mencionadas. A primeira destas é esta. Acreditamos que somos em certos momentos conscientes de certos objetos materiais: vemos, sentimos e pensamos esses objetos. Porém, acreditamos com a máxima certeza que esses objetos materiais podem e continuam a existir mesmo quando *não* somos conscientes deles. Estamos, por exemplo, neste momento vendo certos objetos materiais nesta sala. Mas acreditamos que eles continuarão a existir, mesmo quando todos nós tenhamos ido embora e a sala for fechada à noite e ninguém a estiver vendo. Se deixo uma sala, durante cinco minutos, na qual um fogo está ardendo, e então volto e encontro-o ainda ardendo, assumo que esteve ardendo durante todo o tempo em que estive fora, e em que ninguém o estava vendo ou sentindo seu calor, exatamente como quando eu estava ali vendo-o. Penso que todos nós assumimos constantemente com respeito aos objetos materiais que eles são, nesse sentido, totalmente independentes de nossa consciência: todos eles são objetos de um tipo, que existe tanto quando não estamos conscientes deles como quando estamos. Podemos, de fato, dizer, de *todos* os objetos materiais, que eles têm três características: (1) são um tipo de coisa bastante diferente dos atos de consciência; (2) todos situam-se, em algum tempo dado, em um ou outro lugar do espaço; e (3) têm essa propriedade que acabamos de mencionar — a saber, são um tipo de coisa que existe quando não estamos conscientes dela, assim como quando estamos. Penso que estas três características não são suficientes para definir um objeto material: podem existir outros objetos, que possuem todas as três e que entretanto não são objetos materiais. Porém, penso que elas são três das mais importantes características que os objetos materiais possuem; e não deveríamos chamar alguma coisa um objeto material, a menos que pretendêssemos afirmar que tem todas as três.

A segunda coisa, então, que acreditamos acerca da relação da consciência à matéria, é que a matéria é independente de nossa consciência — que ela existe mesmo quando não estamos conscientes dela; e acreditamos, também, que existem em qualquer momento muitos mais objetos materiais, dos quais nenhum homem ou animal está consciente, do que objetos materiais dos quais somos conscientes. E a terceira coisa que acreditamos acerca da relação da consciência à matéria é a seguinte. Acreditamos, a saber, que provavelmente existiu um tempo em que não existiu *nenhum* ato de consciência ligado a quaisquer objetos materiais sobre a terra: um tempo em que a terra estava tão quente que nenhum ser vivo poderia existir sobre ela; e em que portanto não poderia existir nenhum ser consciente sobre ela. E, com relação aos corpos humanos e à consciência humana, penso que acreditamos que isto não somente é provável, mas certo. Acreditamos que é somente durante um tempo comparativamente limitado — *comparativamente* limitado, embora somando, talvez, vários milhões de anos — que os homens existiram sobre a terra: antes daquele tempo, não existiram sobre a terra corpos que se poderiam chamar humanos, e não existiram também mentes que se poderiam chamar as mentes dos homens; embora possam ter existido as mentes e

os atos de consciência pertencentes a outros tipos de animais. E assim como acreditamos que, em algum tempo no passado não existiram provavelmente seres conscientes sobre a terra, e certamente não existiram seres com consciência humana; acreditamos que *pode* chegar um tempo, no futuro, em que isto será novamente assim. Não negaríamos entretanto que, mesmo quando não existia nenhuma consciência na terra, *podem* ter existido seres conscientes em outras partes do Universo, em outros planetas; não negaríamos que podem existir alguns agora; nem negaríamos que isto ainda pode ser assim, quando chegar o tempo (se esse tempo chegar), em que toda consciência sobre a terra se extinguir. Contudo, penso que sustentaríamos que *podem* ter existido, e podem existir novamente, longos períodos na história do Universo material durante os quais nenhuma consciência se ligava a qualquer dos corpos nela — durante os quais nenhum ato consciente ocorreu em alguma parte dela. Acreditamos, em outras palavras, que assim como a consciência certamente se liga a comparativamente *poucos* objetos entre os objetos materiais do Universo, assim *podem* ter existido no passado e *podem* novamente existir no futuro longos períodos em que ela não se ligava ou não se ligará a absolutamente *nenhum*. Penso que esta é uma crença do Senso Comum com respeito à relação da consciência aos objetos materiais; e, se assim o for, certamente é um elemento importante em nossa perspectiva geral do Universo.

Portanto, até aqui os elementos que tentei enfatizar na perspectiva do Senso Comum do Universo são estes. Em primeiro lugar, certamente existem no Universo dois tipos muito diferentes de coisas, a saber, os objetos materiais e os atos de consciência. E, em segundo lugar, com relação a estes dois tipos de coisas, três pontos: o primeiro (1) que os atos conscientes se ligam a comparativamente poucos objetos entre os objetos materiais do Universo; que a vasta maioria dos objetos materiais é inconsciente. De fato, os únicos corpos aos quais diríamos que sabemos com certeza estarem ligados são os corpos vivos dos homens, e talvez de outros animais, sobre a terra. Não negaríamos que eles *podem* também ligar-se a outros corpos em outros planetas: que podem em outros planetas existir outros seres vivos que são conscientes. Acho, porém, que deveríamos dizer que os atos conscientes certamente não se ligam à vasta maioria dos objetos materiais do Universo. Esta é uma de nossas crenças a respeito da relação dos atos de consciência com os objetos materiais. A segunda é (2) que todos os objetos materiais são de um tipo tal que podem existir, mesmo quando não somos conscientes deles, e que muitos assim existem de fato. E a terceira é (3) que *pode* ter existido um tempo em que os atos de consciência não se ligavam a *nenhum* corpo material de qualquer lugar do Universo, e que *pode* novamente existir um tempo tal como esse; e que certamente quase existiu um tempo em que não existiram corpos humanos, com consciências humanas ligadas a eles, sobre a terra.

Existem agora somente outros dois pontos das perspectivas do Senso Comum acerca do Universo, para os quais quero chamar a atenção.

O primeiro é um que assumi constantemente no que já disse, mas que desejo mencionar agora expressamente. É este. Que todos os objetos materiais, e todos os atos de consciência, sejam os nossos, sejam os dos outros animais sobre a terra,

estão no *tempo*. Eu digo *"estão* no tempo"; mas para falar de modo mais preciso devo dizer *ou* estiveram no tempo *ou* estão agora *ou* estarão no futuro; ou isto ou ainda todos os três — estiveram no tempo no passado *e* estão agora *e* estarão no futuro. Pois uma das coisas que significamos falando do "tempo" é que existem coisas tais como o passado, o presente e o futuro, e que existe uma grande diferença entre os três. Sustentamos que não se pode dizer verdadeiramente de nenhum dos objetos materiais no espaço e de nenhum dos nossos atos de consciência que eles *existem,* a menos que existam *no tempo em que dizemos isso;* somente daqueles, por exemplo, que existem no tempo em que estou agora falando, pode-se agora dizer verdadeiramente que *existem:* dos outros pode ser verdadeiro que *existiram* no passado ou que *existirão* no futuro? mas não pode ser verdadeiro que eles *existem.* O que significo, então, quando digo que todos os objetos materiais e todos os nossos atos de consciência estão no tempo é o seguinte: que cada um deles ou existiu no passado, ou existe agora, ou existirá no futuro; *ou* isto, ou ainda, todos os três: existiu em algum tempo no passado, existe agora, e existirá no futuro. E significo, também, que dizer que uma coisa "existiu" é um pouco diferente de dizer que ela "existe" e dizer estas duas coisas é novamente diferente de dizer que ela "existirá"; e que cada um destes enunciados diferentes é de fato verdadeiro para algumas coisas. Tenho, por exemplo, bastante certeza de que existiram no passado muitos atos de consciência, tanto os meus próprios atos como aqueles dos outros homens; tenho muita certeza de que muitos estão existindo agora; e estou bastante certo, embora menos certo, de que muitos existirão no futuro. E assim também para os objetos materiais: muitos existiram no passado, muitos existem agora, e muitos (com toda a probabilidade) existirão no futuro. Digo que todos nós acreditamos comumente que estas coisas são assim. Acreditamos que os três enunciados "ele *existiu";* "ele *existe";* "ele *existirá"* são verdadeiros para muitos objetos materiais e para muitos atos de consciência; o primeiro verdadeiro para alguns; o segundo verdadeiro para outros; e o terceiro para outros ainda; e para muitos, novamente, todos os três. E acreditamos também que um ou outro destes enunciados é verdadeiro para *todos* eles; ou isto, ou ainda em algumas instâncias que todos os três são verdadeiros para uma e a mesma coisa: o sol ou a terra, por exemplo, ambos *existiram, existem* e (provavelmente) *existirão.* Digo que esta é certamente a crença do Senso Comum.

E existe somente uma outra crença do Senso Comum que desejo mencionar: a saber, esta. Acreditamos que realmente *sabemos* todas essas coisas que mencionei. *Sabemos* que existem e que existiram no Universo os dois tipos de coisas — os objetos materiais e os atos de consciência. *Sabemos* que existe e existiu no Universo um número imenso de ambos. *Sabemos* que muitos objetos materiais existem quando não somos conscientes deles. *Sabemos* que a vasta maioria dos objetos materiais é inconsciente. *Sabemos* que coisas dos dois tipos *existiram* no passado, embora não existam agora, e que coisas dos dois tipos existem agora, embora *não* existissem no passado. Penso que certamente poderíamos dizer que *sabemos* todas estas coisas. E além disso acreditamos que *sabemos* um número imenso de detalhes sobre os objetos materiais particulares e os atos de consciência

particulares, passados, presentes e futuros. Sabemos mais, de fato, do passado; mas muito do presente; e muito também (embora isto seja apenas um conhecimento provável) do futuro. De fato, a esfera da maioria das ciências especiais pode ser definida como aquela que nos dá um conhecimento detalhado dos objetos particulares dos tipos que estive tentando definir: em outras palavras, dos objetos materiais que estão ou estiveram em um ou outro lugar do espaço, e dos atos da consciência dos homens sobre a terra. A maioria das ciências especiais confina-se a algum grupo particular entre os objetos desses dois tipos: e acreditamos que elas tiveram bastante sucesso em propiciar-nos uma grande quantidade de conhecimento real dos objetos desses tipos. A astronomia, por exemplo, fala-nos dos corpos celestes — seu tamanho, movimentos, composição e como agem uns sobre os outros. A física e a química apresentam-nos um conhecimento detalhado da composição dos diferentes tipos de objetos materiais, e de como eles e suas partes minúsculas agem uns sobre os outros. A biologia proporciona-nos um conhecimento das diferenças entre os diferentes tipos de animais sobre a terra. A botânica, das diferenças entre os diferentes tipos de plantas. A fisiologia, dos processos que se processam nos corpos vivos. A geologia apresenta-nos um conhecimento do estado presente e da história passada das diferentes camadas de rochas ou solos de que se compõe a crosta terrestre. A geografia proporciona-nos um conhecimento da distribuição presente da terra e da água sobre a superfície da terra; das posições das montanhas e dos rios; dos diferentes solos e climas das diferentes partes da terra. A história e a biografia proporcionam-nos um conhecimento das ações dos diferentes homens e das coletividades humanas, que existiram sobre a superfície da terra; e também de seus atos de consciência, que tipos de coisas eles viam, ouviam, pensavam e acreditavam. Finalmente a psicologia trata especialmente dos atos de consciência dos homens e também em alguma medida dos atos de consciência dos animais; tenta classificar e distinguir os diferentes tipos de atos mentais que realizamos e decidir como esses diferentes atos estão relacionados entre si. Todas essas ciências que mencionei estão, como observaremos, ocupadas exclusivamente em apresentar-nos informações dos dois tipos de objetos que tentei definir — a saber, os objetos materiais do espaço, e os atos da consciência dos homens e animais sobre a superfície da terra. E acreditamos certamente que todas foram bem sucedidas em adquirir muito *conhecimento* real acerca dos objetos desses tipos. Distinguimos, genericamente, em cada caso, entre as coisas que se conhecem agora absolutamente; as coisas que acreditávamos anteriormente, mas acreditávamos erradamente; e as coisas que ainda não conhecemos. No caso de todas essas ciências, acreditamos que existe um número imenso de coisas que sabemos agora definitivamente serem fatos; uma grande quantidade de coisas nas quais acreditávamos anteriormente, mas que sabemos agora serem erros; e uma grande quantidade que não sabemos e que talvez nunca saibamos. Em todo nosso discurso comum, em todos os jornais e em todos os livros (quero dizer livros *diferentes* dos livros filosóficos) assumimos constantemente que existe essa distinção entre o que sabemos, aquilo em que acreditamos erroneamente e aquilo de que ainda somos ignorantes: e assumimos que um número

imenso de verdades acerca dos objetos materiais e dos atos de consciência dos homens pertence à primeira classe — à classe das coisas absolutamente *conhecidas* — conhecidas, isto é, por alguns homens sobre a superfície da terra. Hoje em dia, penso que tudo isto certamente faz parte da crença do Senso Comum acerca do Universo.

Tentei, portanto, enumerar certas crenças gerais sobre o Universo, podendo-se dizer, penso, serem crenças do Senso Comum: crenças que quase todos nós sustentamos hoje em dia; e não pretendo dizer que estas sejam as únicas perspectivas do Senso Comum sobre o Universo, mas somente que elas *são* perspectivas que ele sustenta — *algumas* de suas principais crenças. Contudo, tomando-se todas estas crenças em conjunto, elas não implicam uma descrição geral de *todo* o Universo: não são uma descrição geral de *todo* o Universo, no sentido em que eu disse que o primeiro problema da filosofia deveria apresentar-nos tal descrição. Elas consistem em dizer que *existem* certamente no Universo certas classes amplas de coisas, e que estas coisas se relacionam entre si de certas maneiras. Mas o que elas não dizem, como são formuladas, é que estas amplas classes de coisas são *apenas* classes de coisas que estão no Universo, ou que *sabemos* estarem nele: elas não dizem que todas as coisas que sabemos estarem no Universo pertencem a uma ou outra destas classes; elas não negam, como são formuladas, que podem existir no Universo, ou mesmo que podemos *saber* existirem nele, classes importantes de coisas que *não* pertencem a quaisquer das classes que mencionei. Por exemplo, o Senso Comum diz, segundo minha opinião: Existem no Universo duas classes de coisas: existem objetos materiais no espaço, e existem os atos de consciência dos homens e animais vivos sobre a superfície da terra. Porém, de modo a transformar estes enunciados em uma descrição geral de todo o Universo, deveríamos acrescentar uma ou outra destas duas coisas. Deveríamos dizer *ou: Tudo* no Universo pertence a uma ou outra destas duas classes; tudo ou é objeto material no espaço, ou um ato de consciência de algum homem ou animal sobre a terra. E isto professaria evidentemente, se alguém o dissesse, uma descrição geral de *todo* o Universo. Ou ainda poderíamos dizer: Tudo o que *sabemos* estar no Universo pertence a uma ou outra destas duas classes, embora *possam* existir no Universo outras coisas, que não sabemos estar nele. E penso também que se poderia perfeitamente dizer que esta seria uma tentativa de dar uma descrição geral de todo o Universo. De fato, consistiria em dizer que em um sentido *nenhuma* descrição tal como essa pode ser dada, desde que ela diria que podem existir no Universo coisas que não sabemos e que portanto não podemos descrever. Porém ela alegaria uma descrição geral de tudo o que *sabemos* estar no Universo; e seria uma coisa que ninguém diria, a menos que seu intuito fosse resolver nosso primeiro problema filosófico — a saber, dar a melhor descrição geral possível de *todo* o Universo.

Partindo, pois, da perspectiva do Senso Comum de que certamente existem no Universo (1) objetos materiais no espaço e (2) os atos de consciência dos homens e animais sobre a terra, poderíamos mais simplesmente obter uma descrição geral do Universo de uma ou outra das duas maneiras: ou dizendo que estes dois

tipos de coisas *são* os únicos tipos no Universo; ou dizendo: Eles são os únicos tipos que *sabemos* estar nele, *contudo* podem também existir outros. E, com relação à primeira destas duas perspectivas, duvido que alguém que refletisse, seria capaz de aceitá-la do modo em que é formulada. A objeção mais óbvia a ela é que afirmando que não existem atos de consciência no Universo, exceto aqueles dos homens e dos animais sobre a terra, ela nega a possibilidade de que *possam* existir ou de que possam ter existido sobre outros planetas seres vivos providos de consciência. E esta é uma possibilidade que quase todos considerariam apressado negar. Mas ainda assim, modificando-a levemente de modo a admitir essa possibilidade, obtemos uma perspectiva que poderia parecer muito plausível para muitas pessoas. Poderíamos, por exemplo, dizer: Realmente não existe, nem nunca existiu alguma coisa no Universo, exceto os objetos materiais no espaço, por um lado, e os atos de consciência, mais ou menos similares àqueles dos homens e dos animais, ligados a corpos vivos mais ou menos similares, aos seus, por outro lado. Penso que realmente esta é uma visão plausível do Universo; pelo menos tão plausível como muitas que foram propostas pelo filósofos. Sem dúvida, porém, a segunda perspectiva é ainda mais plausível: parece-me mais plausível acrescentar a cláusula: estas são as únicas coisas que *sabemos* estar nele; *porém, podem* existir outros tipos de coisas desconhecidas por nós. E penso que esta é uma perspectiva que realmente foi sustentada por muitas pessoas, filósofos e outros. Isto é, sustentaram que os únicos tipos de coisas que *sabemos* estar no Universo são os objetos materiais no espaço e os atos de consciência dos homens e animais sobre a terra, enquanto acrescentaram também que *podem* existir outros tipos de coisas por nós desconhecidas.

Sem dúvida, os filósofos que disseram isto ou alguma coisa parecida não significaram por isso exatamente o que disseram. Aqueles que sustentam que existem e *existiram* no Universo objetos materiais no espaço, e que existem e existiram atos de consciência, dificilmente podem negar que certamente existem *também* no Universo pelo menos duas outras coisas além dessas — coisas que não são nem objetos materiais nem atos de consciência —, a saber, o Espaço e o Tempo. Deve-se admitir nesta perspectiva que o Espaço e o Tempo realmente *são* — que eles são *alguma coisa;* e que é óbvio que não são *nem* objetos materiais *nem* atos de consciência. E analogamente podem existir no Universo outros tipos de coisas conhecidas por nós, além do Espaço e do Tempo, que não são nem objetos materiais e nem mesmo atos de consciência. De minha parte penso que certamente existem vários outros tipos de coisas, e que é um dos problemas da filosofia apontá-los. Porém, penso que aqueles filósofos que falaram como se os objetos materiais e os atos de consciência fossem os *únicos* tipos de coisas que sabemos estar no Universo não pretenderam realmente negar isso. Eles significaram, ao contrário, que os objetos materiais e os atos de consciência são os únicos tipos de coisas conhecidos por nós, que são em certo sentido *substanciais:* substanciais num sentido em que o Espaço e o Tempo não parecem ser. E posso dizer, imediatamente, que, de minha parte, se fazemos modificações apropriadas desse tipo, esta perspectiva parece-me correta. Em outras palavras, sustento que os objetos

materiais no espaço e os atos de consciência dos homens e dos animais sobre a terra são realmente os únicos tipos *substanciais* de coisas *conhecidas* por nós, embora eu admita que possam existir outros desconhecidos por nós, e embora eu pense que certamente existem vários tipos de coisas *não-substanciais,* que é muito importante mencionar, se devemos apresentar uma descrição geral realmente completa de *todo* o Universo — o Tempo e o Espaço, por exemplo.

Uma maneira, portanto, pela qual poderíamos obter uma descrição geral de todo o Universo é fazendo adições às perspectivas do Senso Comum do tipo comparativamente simples que acabei de indicar. Porém muitos filósofos sustentaram que qualquer perspectiva tal como esta é entretanto muito incorreta. E diferentes filósofos sustentaram que é correta de três maneiras diferentes. Ou sustentaram que certamente existem no Universo alguns tipos mais importantes de coisas — tipos *substanciais* de coisas — *em adição* àqueles que o Senso Comum afirma estarem nele. Ou ainda contradisseram definitivamente o Senso Comum: afirmaram que algumas das coisas que o Senso Comum supõe estar nele *não* estão nele, ou ainda, que, se elas estão, não o sabemos. Ou, ainda mais, fizeram as *duas coisas;* tanto ampliaram o Senso Comum como o contradisseram.

Desejo a seguir dar alguns exemplos de todos os três tipos de perspectivas. Tanto daquelas que *acrescentam* alguma coisa muito importante às perspectivas do Senso Comum, como daquelas que *contradizem* algumas das perspectivas do Senso Comum; e daquelas que fazem as duas coisas.

Comecemos, pois, com aquelas que *acrescentam* alguma coisa às perspectivas do Senso Comum.

Existe, antes de mais nada, uma perspectiva deste tipo de que todas as pessoas ouviram falar. Todos nós sabemos que um número enorme de pessoas, e não somente os filósofos, acreditavam que certamente existe um Deus no Universo: que, além dos objetos materiais e de nossos atos de consciência, existem também uma Mente Divina e os atos de consciência dessa mente; e que, se devemos apresentar alguma descrição completa da soma das coisas, isto é, de todas as coisas, certamente devemos mencionar Deus. Pode-se mesmo clamar que esta perspectiva — a que existe um Deus — é em si mesma uma perspectiva do Senso Comum. Muitas pessoas acreditaram e ainda acreditam que certamente existe um Deus, que se pode clamar que esta é uma crença do Senso Comum. Porém, por outro lado, muitas pessoas acreditam agora que, mesmo se existe um Deus, certamente não *sabemos* que existe; que também se poderia clamar que esta é uma perspectiva do Senso Comum. No todo, penso que é mais adequado *dizer que o* Senso Comum não tem *nenhuma* perspectiva acerca da questão de se sabemos que existe ou não um Deus: que ele nem afirma que sabemos isto, nem, entretanto, que não sabemos; e que, portanto, o Senso Comum não tem *nenhuma* perspectiva com relação ao Universo como um *todo.* Podemos, portanto, dizer que aqueles filósofos que afirmam que certamente *existe* um Deus no Universo vão *além* das perspectivas do Senso Comum. Eles fazem uma adição muito importante àquilo que o Senso Comum acredita acerca do Universo. Pois por um Deus significa-se alguma coisa tão diferente tanto dos objetos materiais como de nossas mentes,

que acrescentar que, além destes, existe também um Deus, certamente é fazer uma adição importante à nossa perspectiva do Universo.

E existe outra perspectiva deste tipo, da qual todos também ouviram falar. Todos sabem que um número enorme de homens acreditou e ainda acredita que *existe* uma vida futura. Em outras palavras, que, além dos atos de consciência ligados a nossos corpos, enquanto estão vivos sobre a terra, nossas mentes continuam realizando atos de consciência após a morte de nossos corpos — continuam realizando atos de consciência *não* ligados a qualquer corpo vivo sobre a superfície da terra. Muitas pessoas acreditam que *sabemos* isto: muitas pessoas acreditam que, aqui novamente, como no caso de Deus, poder-se-ia clamar que esta é uma crença do Senso Comum. Porém, por outro lado, muitas pessoas acreditam que, mesmo se temos uma vida futura, certamente não *sabemos* que temos; que novamente aqui é talvez mais adequado dizer que o Senso Comum não tem nenhuma perspectiva sobre a questão: que ele não afirma nem que *sabemos* de uma vida futura nem que *não* sabemos. Portanto, pode-se chamar isto uma *adição* às perspectivas do Senso Comum; e certamente é uma adição muito importante. Se realmente estão acontecendo no Universo neste momento não apenas os atos de consciência ligados aos corpos vivos dos homens e animais sobre a superfície desta terra, mas também atos de consciência realizados pelas mentes de milhões de homens, cujos corpos estão mortos há muito tempo — então certamente o Universo é um lugar muito diferente do que seria, se este não fosse o caso.

Aqui, então, há duas perspectivas diferentes do tipo que descrevo como fazendo *adições* importantes às perspectivas do Senso Comum, enquanto não o contradizem. Existe somente uma outra perspectiva deste tipo que desejo mencionar. Alguns filósofos sustentaram, a saber, que certamente existe, no Universo, *alguma* outra *coisa,* além dos objetos materiais e de nossos atos de consciência, e alguma coisa também substancial — mas que não sabemos qual é a natureza dessa alguma coisa — que é alguma coisa Desconhecida ou Incognoscível. Como vemos, deve-se distinguir cuidadosamente esta perspectiva daquela que mencionei acima como *não* ultrapassando o Senso Comum: a saber, a perspectiva de que *podem* existir no Universo coisas que não são nem objetos materiais nem os atos de consciência dos homens e animais, mas que não sabemos se elas existem ou não. Existe uma grande diferença entre dizer: *pode* existir no Universo algum outro tipo de coisa, mas não sabemos se ele existe ou não; e dizer: certamente *existe* no Universo algum outro tipo importante de coisa, embora não saibamos *qual* é esse tipo. Penso que se pode dizer perfeitamente que esta última perspectiva vai muito além das perspectivas do Senso Comum. Ela afirma que em adição às coisas que o Senso Comum afirma existirem *certamente* no Universo — a saber, os objetos materiais no Espaço e os atos de consciência ligados aos corpos vivos — *certamente* existe alguma outra coisa, embora não saibamos qual é essa outra coisa. Penso que esta é uma perspectiva que foi sustentada por pessoas que se autodenominaram agnósticos; mas penso que dificilmente merecem esse nome. Saber não apenas que pode existir, mas que *certamente* existe no Universo alguma coisa substancial além dos objetos materiais e de nossos atos de consciência certamente é saber muito. Contudo penso que é uma perspectiva que não é incomum.

Apresentei, pois, três exemplos de perspectivas que aumentam o Senso Comum sem contradizê-lo e passo agora ao segundo tipo de perspectivas: aquelas que contradizem o Senso Comum, sem *aumentá*-lo; aquelas que negam alguma coisa que o Senso Comum professa saber, sem professar *saber* alguma coisa, que o Senso Comum *não* professa saber. Chamarei estas, para dar-lhes um nome, *perspectivas céticas.*

Deste segundo tipo, penso que existem duas variedades fundamentais, as quais consistem em dizer que *não* conhecemos certas coisas que o Senso Comum diz que nós *conhecemos*. Penso que nenhuma perspectiva deste tipo nega positivamente que existam no Universo aquelas coisas que o Senso Comum diz que certamente estão nele: essas perspectivas dizem apenas que não sabemos absolutamente se essas coisas estão ou não nele, enquanto o Senso Comum afirma quase positivamente que nós *sabemos* que elas estão.

A primeira variedade deste tipo é a que afirma simplesmente não sabermos em absoluto se existem quaisquer objetos materiais no Universo. Ela admite que *podem* existir tais objetos, mas diz que nenhum de nós sabe se existe algum. Nega, em outras palavras, que podemos saber da existência de alguns abjetos, que continuam a existir quando não estamos conscientes deles, diferentes das outras mentes e de seus atos de consciência.

E a segunda perspectiva vai até mais longe do que isto. Nega também que podemos saber da existência de outras mentes ou atos de consciência além dos nossos próprios. Sustenta, de fato, que o único tipo substancial de coisa que algum homem pode saber estar no Universo são simplesmente seus próprios atos de consciência. Ela não nega que *podem* existir no Universo outras mentes e mesmo objetos materiais, mas afirma que, se eles existem, não podemos conhecê-los. Esta é, obviamente, uma posição ilógica, uma vez que o filósofo que a sustenta, enquanto afirma positivamente que nenhum homem sabe da existência de qualquer outra mente, afirma também positivamente que existem outros homens, além de si próprio, que são tão incapazes quanto ele de saber da existência de qualquer outro. Mas, embora ela seja ilógica, foi sustentada. E cessaria de ser ilógica, se, em vez de afirmar que *nenhum* homem sabe da existência de qualquer outra mente, o filósofo se confinasse à asserção de que *ele* próprio não sabe.

Contudo chego agora ao terceiro tipo de perspectivas — perspectivas que ultrapassam *muito* mais o Senso Comum do que qualquer uma das que já mencionei, uma vez que ambas tanto negam positivamente que existem no Universo certas coisas, que o Senso Comum afirma que certamente *estão* nele, como *também* afirmam positivamente que existem nele certos tipos de coisas que o Senso Comum não professa saber. Os filósofos são muito favoráveis a perspectivas deste tipo.

Penso que podemos dividir em duas classes as principais perspectivas deste tipo: em primeiro lugar, aquelas cuja contradição do Senso Comum consiste simplesmente no fato de que negam a existência do espaço e dos objetos materiais; e, em segundo lugar, aquelas que negam positivamente muitas outras coisas. Devo insistir que ambos os tipos negam positivamente a existência dos objetos

materiais; dizem que certamente *não existem* tais coisas no Universo, e não simplesmente, como as perspectivas céticas, que não *sabemos* se os objetos materiais existem ou não.

Consideremos em primeiro lugar, pois, aquelas perspectivas que contradizem o Senso Comum negando simplesmente a existência do espaço e dos objetos materiais.

Penso que todas essas perspectivas começam considerando certas coisas, que chamarei as Aparências dos objetos materiais. E penso que posso explicar facilmente o que significo por isto. Todos nós sabemos que, se olhamos um campanário de igreja a uma distância de uma milha, ele tem uma aparência diferente daquela que ele tem quando olhamos para ele a uma distância de cem metros; parece menor e não o vemos com os detalhes que vemos quando estamos mais próximos. Essas aparências diferentes que os próprios objetos materiais podem apresentar a partir de distâncias diferentes e desde pontos de vista diferentes são muito familiares a todos nós: certamente existem no Universo coisas tais como as que chamo Aparências dos objetos materiais. E existem duas perspectivas a respeito delas, que poderiam ser sustentadas consistentemente com relação ao Senso Comum, e sobre as quais, penso, o Senso Comum não se pronuncia. Pode-se sustentar que pelo menos algumas delas realmente são partes dos objetos,[1] dos quais elas são aparências: realmente estão situadas no espaço e realmente continuam a existir, mesmo quando não estamos conscientes delas. Porém, poder-se-ia sustentar também, com bastante consistência com relação ao Senso Comum, que *nenhuma* destas aparências está no espaço, e que todas existem somente na medida em que aparecem *para* alguém: que, por exemplo, a aparência que a torre da igreja me apresenta em uma ocasião particular existe na medida em que a vejo, e não se pode dizer que ela está no mesmo espaço com algum objeto material ou que está a alguma distância de algum objeto material. Penso que o Senso Comum não contradiz nenhuma destas perspectivas. Penso que em tudo o que ele insiste é que estas aparências são aparências dos objetos materiais — dos objetos que existem, quando não estamos conscientes deles, e que *estão* no espaço. Ora, penso que os filósofos cujas perspectivas estou agora considerando aceitaram a segunda das duas perspectivas acerca das aparências, que eu disse serem compatíveis com o Senso Comum — a saber, a perspectiva de que essas aparências existem somente na medida em que a pessoa para a qual elas aparecem as está vendo, e de que elas *não* estão no espaço. E que eles continuaram contradizendo o Senso Comum, acrescentando que essas aparências *não* são aparências dos objetos materiais — que não existe nenhum objeto material, *do* qual elas possam ser aparências.

E existem duas perspectivas diferentes deste tipo, que foram sustentadas.

A primeira é a perspectiva de um dos mais famosos filósofos ingleses, o Bispo Berkeley. Penso que podemos dizer que a perspectiva de Berkeley era de que essas Aparências não são de fato Aparências *de* alguma coisa. Ele próprio diz, de fato, que essas Aparências são elas próprias objetos materiais — que elas

[1] Eu diria agora "partes das *superfícies* dos objetos" (1952). (N. do A.)

são o que significamos por objetos materiais. Ele diz que não está negando a existência da matéria, mas somente explicando o que é a matéria. Sustentou-se, porém, comumente que ele negou a existência da matéria, e penso que de modo bastante correto. Pois sustentou que essas Aparências não existem a não ser no momento em que as vemos; e de alguma coisa para a qual isto é verdadeiro certamente não se pode dizer que é um objeto material: o que pretendemos afirmar, quando afirmamos a existência dos objetos materiais, certamente é a existência de alguma coisa que continua a existir mesmo quando *não* somos conscientes dela. Além disso, penso que certamente ele sustentou que essas aparências não estavam *todas* elas no mesmo espaço: sustentou, por exemplo, que uma aparência, que me aparece, não estava a qualquer distância ou em qualquer direção com relação a uma aparência que aparece a outra pessoa: enquanto que, como eu disse, penso que deveríamos nos recusar a chamar de alguma coisa um objeto material, se ela não estivesse a alguma distância, no espaço, em alguma direção com relação a todos os *outros* objetos materiais. Penso, portanto, que se pode dizer perfeitamente que Berkeley nega a existência dos objetos materiais, no sentido em que o Senso Comum afirma sua existência. Esta é a maneira pela aual ele contradiz o Senso Comum. E a maneira pela qual ele o *aumenta* é afirmando a existência de um Deus, para o qual ele pensa que aparece um conjunto de aparências exatamente parecidas a todas aquelas que nos aparecem.

Penso, entretanto, que a perspectiva de Berkeley não foi compartilhada por muitos outros filósofos. Uma perspectiva mais comum é que estas coisas, que chamei as aparências dos objetos materiais, são de fato as aparências de *alguma coisa,* mas não, como o Senso Comum afirma, dos objetos materiais, e sim das mentes ou dos seres conscientes. Esta perspectiva, portanto, tanto contradiz o Senso Comum, negando a existência dos objetos materiais, como também o ultrapassa, afirmando a existência de números imensos de mentes, em adição àquelas dos homens e dos animais. E insiste, também, em que essas mentes não estão *no espaço:* ela diz que não é verdade que elas estão a qualquer distância em qualquer direção entre si; elas, de fato, não estão *em lugar algum,* nem, em absoluto, em algum lugar.

Penso que estas perspectivas são suficientemente assustadoras. Mas existem outros filósofos que sustentaram visões ainda mais assustadoras — que sustentaram não somente que o espaço e os objetos materiais não existem realmente, mas também que o tempo de nossos próprios atos conscientes não existe realmente: que realmente não existem quaisquer dessas coisas no Universo. Penso que isto é pelo menos o que muitos filósofos significaram. O que *dizem* é que todos esses quatro tipos de coisas, os objetos materiais, o espaço, nossos atos de consciência e o tempo, são Aparências; que todos são Aparências *de* alguma outra coisa — ou de uma coisa, ou ainda de alguma coleção de coisas — que *não* é um objeto material, nem um ato de consciência nosso e que também não está no espaço nem mesmo no tempo. E, como vemos, esta proposição é ambígua: se ela contradiz ou não o Senso Comum depende da questão do que esses filósofos significam chamando essas coisas Aparências. Eles poderiam significar que essas Aparências

eram exatamente tão reais, quanto as coisas das quais elas são aparências; afirmando que elas são Aparências de alguma outra coisa, eles poderiam somente pretender afirmar que existe no Universo alguma outra coisa *além* — alguma coisa à qual essas coisas estão relacionadas do mesmo tipo de maneira em que a aparência de uma torre de igreja, que vejo quando olho para ela de uma distância, está relacionada à torre de igreja real. E, se eles não pretendessem somente isto, suas perspectivas seriam simplesmente do tipo daquelas que *aumentam* o Senso Comum: eles estariam afirmando simplesmente que, em adição às coisas que o Senso Comum acredita estarem no Universo, existe *também* alguma outra coisa *além* ou *por detrás* dessas coisas. Porém, parece-me bastante evidente que eles realmente não pretendem isso. Pretendem manter que a matéria e o espaço e nossos atos de consciência e o tempo *não* são reais no sentido em que o Senso Comum acredita que eles são reais, e em que eles próprios acreditam que *alguma* outra *coisa* por detrás das Aparências é real. E sustentando isto, parece-me que o que eles realmente pretendem é que estas coisas não são reais: que realmente não existe nenhuma dessas coisas no Universo. Penso que o que eles realmente significam (embora nem todos admitiriam que eles significam isso) é alguma coisa parecida com isto. Existe um sentido em que a estrela polar, quando olhamos para ela, *parece* ser muito menor do que a lua. Podemos dizer, então, que *o que* aparece — a *aparência,* neste caso — é simplesmente esta: *que a estrela polar é menor do que a lua.* Mas simplesmente não *existe* uma coisa no Universo tal como esta que aparece: a estrela polar *não* é menor do que a lua: e, portanto, o que parece estar no Universo — a saber, *que* ela é menor do que a lua — é uma simples não-entidade — não existe tal coisa. É neste sentido, penso, que muitos filósofos acreditaram e ainda acreditam que não apenas a matéria e o espaço mas também nossos atos de consciência e o tempo simplesmente não existem: que não existem tais coisas. Acreditaram que se trata de alguma coisa que aparece; mas que o que aparece simplesmente *não* é nada — que não existe tal coisa no Universo. Penso que isto é realmente o que significaram, embora nem todos admitam que significaram isso. E com relação ao que eles sustentam estar no Universo, *ao invés das* coisas que o Senso Comum sustenta estar nele, eles sustentaram perspectivas diferentes. Alguns sustentaram que se trata de uma coleção de mentes diferentes; outros que se trata de uma mente; outros ainda que se trata de alguma coisa que é em algum sentido mental ou espiritual, mas que não se pode apropriadamente dizer que se trata de uma ou de muitas mentes.

Estas, pois, são algumas das perspectivas sustentadas com relação à natureza do Universo como um *todo.* E espero que estes exemplos tenham deixado claro o tipo de coisa que significo pelo primeiro problema da filosofia — uma descrição *geral* de todo o Universo. Qualquer resposta ao problema deve consistir em dizer uma ou outra destas três coisas: deve dizer *ou* que certas classes amplas de coisas são os únicos tipos de coisas no Universo, *isto é,* que tudo nele pertence a uma ou outra delas; ou deve dizer que tudo no Universo é de um tipo; ou ainda deve dizer que tudo que *sabemos* estar no Universo pertence a alguma das várias classes ou somente a uma classe. E deve também, se sustenta que existem várias

classes diferentes de coisas, dizer alguma coisa acerca da relação dessas classes entre si.

Este é, pois, o primeiro e mais interessante problema da filosofia. E parece-me que se pode definir uma grande quantidade de outros problemas ligados a este.

Pois os filósofos não se contentaram simplesmente em expressar suas opiniões com relação ao que existe ou não no Universo, ou com relação ao que sabemos estar nele ou ao que não sabemos estar nele. Tentaram também provar que suas opiniões eram verdadeiras. E com isto, como vemos, muitos problemas subordinados abrem-se diante de nós.

De modo a provar, por exemplo, que qualquer uma destas perspectivas que mencionei é verdadeira, devemos tanto prová-la como *também* refutar todas as outras. Devemos provar ou que existe um Deus, ou que não existe, ou ainda que não sabemos se existe ou não. Ou que existe uma vida futura, ou que não existe, ou que não sabemos se existe ou não. E assim por diante com todos os outros tipos de coisas que mencionei: a matéria, o espaço e o tempo; e as mentes de outros homens; e outras mentes, *não* as mentes dos homens ou animais. De modo a provar que alguma perspectiva particular do Universo é correta, devemos provar, no caso de cada uma dessas coisas, ou que elas existem, ou que não existem, ou ainda que não sabemos se elas existem ou não. E todas essas questões, como vemos, podem ser tratadas separadamente de seus próprios propósitos. De fato, muitos filósofos não tentaram dar qualquer descrição geral de *todo* o Universo. Tentaram simplesmente responder uma ou mais dessas questões subordinadas.

E existe outro tipo de questões subordinadas, que penso que se deve especialmente mencionar. Muitos filósofos dispenderam muito de seu tempo tentando definir mais claramente qual é a diferença entre esses vários tipos de coisas: por exemplo, qual é a diferença entre um objeto material e um ato de consciência, entre a matéria e a mente, entre Deus e o homem, etc. E essas questões de definição de modo algum são tão fáceis de responder como se poderia pensar. Nem se deve pensar que elas são simples questões de palavras. Uma boa definição dos tipos de coisas que sustentamos estar no Universo obviamente acrescenta-se à clareza de nossa perspectiva. E não se trata também apenas de uma questão de clareza. Quando, por exemplo, tentamos definir o que significamos por um objeto material, verificamos que existem várias propriedades diferentes que um objeto material poderia ter, propriedades materiais em que nunca pensamos antes; e nosso esforço para definir pode assim levar-nos a concluir que toda a classe de coisas tem certas propriedades, ou *não* tem certas outras, nas quais nunca teríamos pensado, se nos tivéssemos contentado simplesmente em afirmar que existem objetos materiais no Universo, sem investigar o que significamos por esta asserção.

Podemos, pois, dizer que uma grande classe de problemas filosóficos subordinados consiste em discutir se as grandes classes de coisas que mencionei existem ou não, ou se simplesmente ignoramos se elas existem ou não; e também em tentar definir essas classes e considerar como estão relacionadas entre si. Uma grande parte da filosofia consistiu em discutir essas questões com relação a Deus, a uma

vida futura, à matéria, às mentes, ao espaço e tempo. E poderíamos dizer que todos estes problemas pertencem àquele ramo da filosofia que se chama Metafísica.

Chegamos agora, porém, a uma classe de questões que podemos dizer pertencerem a outros ramos da filosofia, mas que tem também uma ligação evidente com o primeiro problema fundamental com relação à descrição geral do Universo. Uma das questões mais naturais de se responder, quando alguém afirma algum fato, que estamos inclinados a duvidar, é a questão: como sabemos aquilo? E se a pessoa responder à questão de tal maneira que mostre que aprendeu o fato de alguma das maneiras em que é possível adquirir conhecimento real, enquanto oposto à simples crença, acerca dos fatos daquele tipo, concluiremos que ela realmente *não* o sabe. Em outras palavras, assumimos constantemente na vida ordinária que existe somente um número limitado de maneiras pelas quais é possível adquirir *conhecimento* real de certos tipos de fatos; e que se uma pessoa afirma um fato, que ela não aprendeu de qualquer uma dessas maneiras, então, de fato, ela não o *sabe*. Ora, os filósofos também usaram este tipo de argumento com muita freqüência. Tentaram classificar exaustivamente todos os tipos diferentes de maneiras pelas quais podemos conhecer as coisas; e concluíram então que, uma vez que certas coisas, que outros filósofos afirmaram ou que eles próprios acreditaram anteriormente, *não* são conhecidas dessas maneiras, logo, essas coisas não são conhecidas em absoluto.

Portanto, uma grande parte da filosofia consistiu, de fato, em tentar classificar completamente todas as maneiras diferentes em que podemos *conhecer* as coisas; ou em tentar descrever exatamente as maneiras particulares de conhecê-las.

E esta questão — a questão: como *conhecemos* alguma coisa? envolve três tipos diferentes de questões.

A primeira é do seguinte tipo. Quando nos perguntam: como conhecemos aquilo? pode-se ter a pretensão de perguntar: que tipo de coisa *é* nosso conhecimento dele? Que tipo de processo ocorre em nossa mente, quando o *conhecemos?* No que consiste este evento, que chamamos um *conhecer?* Esta primeira questão com relação a que tipo de coisa é o conhecimento — com relação ao que acontece quando *conhecemos* alguma coisa — é uma questão que a filosofia compartilha com a psicologia; mas que muitos filósofos tentaram responder. Tentaram distinguir os diferentes tipos de coisas, que acontecem em nossas mentes, quando conhecemos coisas diferentes; e apontar o que é comum a todos eles, se algo é comum.

Porém existe, em segundo lugar, alguma outra coisa que se pode significar, quando se pergunta o que *é* o conhecimento. Pois não dizemos que *conhecemos* qualquer proposição, por exemplo a proposição de que a matéria existe, a menos que pretendêssemos afirmar que esta proposição é *verdadeira:* que é *verdade* que a matéria existe. E portanto está incluída na questão o que *é* o conhecimento a questão o que se significa dizendo que qualquer proposição é *verdadeira*. Esta é uma questão diferente da questão psicológica com relação ao que acontece em

nossa mente, quando conhecemos alguma coisa; e geralmente se disse que esta questão com relação ao que é a *verdade* é uma questão da *Lógica,* no sentido mais amplo do termo. E reconhece-se a Lógica, ou pelo menos partes dela, como um ramo da filosofia.

E, finalmente, existe ainda outra coisa que se pode significar, quando se pergunta: como conhecemos aquilo? Pode-se significar, a saber, que razão temos para acreditar nisso? ou, em outras palavras, que outra coisa conhecemos, que *prova* esta coisa ser *verdadeira?* E os filósofos estiveram, de fato, muito ocupados também com esta questão: a questão de quais são as maneiras diferentes pelas quais se pode provar que uma proposição é verdadeira; quais são todos os diferentes tipos de razões que são boas para acreditar em alguma coisa. Esta é também uma questão que se reconhece como pertencente ao ramo da Lógica.

Existe, portanto, um ramo amplo da filosofia que trata das diferentes maneiras pelas quais conhecemos as coisas; e muitos filósofos devotaram-se quase que exclusivamente a questões que caem sob este item.

Mas, finalmente, se devemos dar uma descrição completa da filosofia, devemos mencionar uma outra classe de questões. Existe um ramo da filosofia que se chama Ética ou filosofia ética; e este ramo trata de uma classe de questões bastante diferente de qualquer uma das que já mencionei. Todos nós estamos constantemente formulando na vida comum questões tais como: tal ou qual resultado seria uma boa coisa de se realizar? ou seria uma coisa má? Tal ou qual ação é uma ação correta de se realizar? ou seria uma ação errada? e o que a filosofia ética tenta fazer é classificar todos os diferentes tipos de coisas que *seriam* boas ou más, certas ou erradas, de tal modo que possamos dizer: nada seria bom, a menos que tivesse certas características, ou uma ou outra de certas características; e analogamente nada seria mau, a menos que tivesse certas propriedades, ou uma ou outra de certas propriedades; e analogamente com a questão que tipo de ações seria correto, e que tipo seria errado.

E estas questões éticas têm a mais importante ligação com nossa descrição geral do Universo de duas maneiras.

Em primeiro lugar, é certamente um dos mais importantes fatos acerca do Universo que existem nele essas distinções entre o bem e o mal, o certo e o errado. E muitas pessoas pensaram que, do fato de que existem essas distinções, podem-se obter outras inferências com relação ao que está no Universo.

E, em segundo lugar, combinando os resultados da Ética com relação ao que *seria* bom ou mau com as conclusões da Metafísica com relação a que *tipos de* coisas existem no Universo, obtemos um meio de responder à questão de se o Universo é, no conjunto, bom ou mau, e até que ponto é bom ou mau, comparado com o que poderia ser: um tipo de questão que foi de fato muito discutido por muitos filósofos.

Para concluir, penso, pois, que a descrição acima é uma descrição completa do tipo de questões com as quais os filósofos lidam. E tentarei daqui por diante dizer alguma coisa acerca de tantos dos pontos que mencionei quanto eu tenha espaço para isso. Proponho-me começar considerando algumas das maneiras pelas

quais conhecemos as coisas. E, antes de tudo, considerarei a questão: Como sabemos da existência dos objetos materiais, supondo que, como o Senso Comum supõe, sabemos de sua existência? E, a seguir, após considerar *como* sabemos isso, se é que o sabemos, prosseguirei tratando da questão de se, de fato, sabemos de sua existência, tentando responder às principais objeções daqueles filósofos que sustentaram que certamente não sabemos. No curso desta discussão chegaremos a muitas conclusões com relação aos tipos de maneiras pelas quais conhecemos as coisas; e estaremos em uma posição melhor para considerar o que *mais,* além dos objetos materiais, podemos saber que existe.

Procederei, agora, portanto, à consideração da maneira mais primitiva pela qual parecemos ter conhecimento dos objetos materiais — aquele que temos por meio dos sentidos — vendo-os, ouvindo-os e sentindo-os.

Capítulo XI

O tempo é real?

Estive tentando distinguir duas perspectivas diferentes, que penso que alguns filósofos sustentaram acerca do *Tempo*. A primeira era uma perspectiva que tentei expressar de uma maneira algo parecida com o que segue. Ela sustenta, eu dizia, que não existe realmente alguma coisa tal como o Tempo; que absolutamente nada existe ou acontece realmente *no* Tempo; e que, se, portanto, alguém acredita que alguma coisa sempre aconteceu antes ou depois de alguma outra coisa, ou que dois eventos quaisquer sempre aconteceram ao mesmo tempo, ou que alguma coisa sempre durou mais tempo do que outra, ou que alguma coisa existiu no passado ou está existindo agora ou existirá no futuro, ele está simplesmente cometendo um erro, porque, de fato, *todas* essas crenças são falsas. Esta perspectiva extremamente paradoxal era uma das duas perspectivas que eu disse que *pensava* ter sido sustentada acerca do *Tempo*. E a outra era uma perspectiva muito diferente. Esta segunda perspectiva admite que existe uma coisa tal como o Tempo; e que muitas coisas diferentes existem nele, mas sustenta que todas as coisas que sempre existem no Tempo, e mesmo, talvez, o próprio Tempo, são, em algum sentido, meras Aparências — Aparências de alguma outra coisa que não existe em absoluto no Tempo — alguma coisa que não existiu, portanto, no passado, não existe agora e não existirá no futuro, mas que no entanto *existe* ou *é real* — existe ou é real "intemporalmente", usando a expressão que os filósofos inventaram para expressar esta idéia. Penso que estas duas perspectivas apresentam uma visão estranha do Universo; e penso que se poderia dizer que as duas contradizem o Senso Comum. A primeira faz isso de modo bastante evidente, e não penso que alguém discutiria que ela o faz. E poder-se-ia dizer que a segunda também o faz, pois penso que verificaremos ser muito difícil conceber como se poderia dizer verdadeiramente que alguma coisa existe ou é real, se ela não existe agora nem jamais existiu no passado nem existirá no futuro: a noção de existência *intemporal* certamente é uma noção muito difícil de apreender. Estaríamos inclinados a dizer que tudo aquilo que existe deve existir em algum *tempo*. E não estou de modo algum certo de que não estejamos certos ao dizer isto. Mas penso que existe no entanto uma diferença enorme entre as duas perspectivas, com respeito ao *grau* em que contradizem o Senso Comum. É somente a primeira que contradiz evidente e categoricamente uma proporção enorme de nossas crenças comuns. Estamos constantemente acreditando (e mesmo ao dizer isto, que *constantemente* acre-

ditamos, estou, obviamente, pressupondo que as coisas acontecem no Tempo — mas ainda assim penso que posso dizer que *nós constantemente* acreditamos) que certas coisas acontecem antes de outras, e que algumas coisas são passadas e outras presentes. E todas essas crenças devem ser falsas se a primeira perspectiva é verdadeira. Mas com a segunda perspectiva é diferente. Nossas crenças comuns de modo algum a contradizem. Pois elas obviamente implicam apenas que tantas coisas existem no Tempo: e este poderia muito bem ser o caso, mesmo se existirem *também* algumas *outras* realidades mais importantes que *não* existem no Tempo. É, portanto, somente a primeira perspectiva que tratei como contradizendo o Senso Comum. E a questão de se esta primeira perspectiva é verdadeira ou não me parece muito mais importante do que a simples questão de se, *além das* coisas que *existem* no Tempo, existem *também* outras que não existem. A diferença de como deve parecer o Universo, se *nada* jamais existe *em* qualquer tempo, e de como ele deve parecer, se, como comumente supomos, tantas coisas diferentes *têm* e *tiveram* relações temporais entre si, é com certeza imensamente maior do que a simples diferença entre supor que tudo que existe, existe no Tempo, e supor que embora muitas coisas existam, existem *algumas* que não existem. Esta questão, portanto, de ser verdade ou não que um número imenso de coisas diferentes no Universo têm, todas elas, relações temporais entre si, parece-me ser de longe a mais importante questão que se pode levantar acerca da relação do Tempo com o Universo. E de fato parece-me ser uma das mais importantes questões que se podem levantar acerca do Universo. É, obviamente, importante somente no sentido particular que expliquei em minha primeira conferência: é importante somente se quisermos saber quais são as características que distinguem o Universo como ele é do modo mais claro possível dos outros Universos concebíveis. Se queremos saber isto, então certamente o fato, se é um fato, de que tantas coisas existem no Tempo é um dos fatos acerca do Universo mais dignos de nota. Porém, até onde posso ver, a questão se isto é assim ou não é uma questão de pouquíssima importância *prática*. Se, com efeito, fosse verdade que nada existe no Tempo, absolutamente nada poderia ter qualquer importância prática. Pois o que significamos dizendo que uma coisa tem importância prática é que ela tem resultados, no *futuro*, que são importantes. E, obviamente, se não existe nenhum Tempo, nada pode ter quaisquer resultados de qualquer espécie, sejam eles bons ou maus. Se, portanto, aqueles filósofos que sustentam que não existe nenhuma coisa tal como o Tempo estivessem certos, a questão se eles estão certos ou não seria inferior em importância prática a qualquer outra questão. Ela não seria *inferior*, porque todas as questões, sem exceção, seriam totalmente desprovidas de importância prática. Mas se assumimos a perspectiva do Senso Comum, e supomos que existe uma coisa tal como o Tempo, e que portanto algumas questões podem ter importância prática, devemos, segundo penso, admitir que esta questão particular não tem quase nenhuma [importância]. É, sem dúvida, muito importante que todos nós tenhamos crenças sobre as relações temporais das coisas *particulares*. Um número enorme de nossas ações são guiadas por tais crenças. De tal forma que se a adoção do credo filosófico de que não existe nenhuma coisa tal como o Tempo

nos conduziu a abandonar todas essas crenças na vida cotidiana, seria de imensa importância prática saber qual credo, acerca desse ponto, nós adotávamos. Mas penso que não existe nenhum perigo de que qualquer filósofo, por maior que seja a sinceridade com que ele possa adotar a opinião filosófica de que não existe uma coisa tal como o Tempo, seja capaz de se privar das crenças particulares que contradizem esta opinião. Ele ainda continuará acreditando, com relação às coisas particulares, exatamente com a mesma freqüência e certeza que o resto de nós fazemos, que algumas delas existem antes de outras, que algumas deixaram de existir e outras não chegaram a existir, e que os intervalos de tempo entre os eventos particulares diferem em duração. Suas ações serão, portanto, muito pouco influenciadas, se o forem, por suas opiniões sobre esta questão. Não declaro, portanto, que a questão tem qualquer importância prática. E existe ainda outra razão que se poderia mencionar ao discutir sua importância. Poder-se-ia dizer que se trata de uma questão totalmente sem importância, e que é pura perda de tempo discuti-la, porque é absolutamente evidente qual é a resposta correta — absolutamente evidente que as coisas existem no Tempo. E admito que penso que isto é evidente; e admito também que, se pensasse que todos concordariam com relação a sua certeza, eu não pensaria provavelmente que seria proveitoso prestar muita atenção a ela. Porém, por mais correta que ela possa ser, certamente o fato, se for um fato, de que as *pessoas* não concordam a respeito dela, faz diferença. Confesso que sinto que nenhuma opinião filosófica, que seja atualmente sustentada por qualquer pessoa, por mais absurda e por mais certamente falsa que ela possa parecer, é totalmente desapercebida. O simples fato de que se a sustente — de que alguém esteja sinceramente convencido de sua verdade — parece-me dar-lhe o direito de alguma consideração. Existe, provavelmente, em todos esses casos, pelo menos alguma dificuldade sobre a questão, ou de outro modo ninguém sustentaria a opinião. E como disse, não posso deixar de suspeitar, embora eu não esteja muito certo, de que alguns filósofos, e aqueles filósofos que é impossível não respeitar, realmente sustentam que nada existe no Tempo. A simples suspeita de que isto é assim, combinada com o fato de que faz uma imensa diferença para o Universo se as coisas existem ou não no Tempo, parece-me ser um motivo suficiente para prestar atenção à questão. E desta forma quero discuti-la um pouco mais. Mas o que quero fazer não é tanto argumentar diretamente em favor de minha perspectiva acerca da questão, como tentar definir mais claramente em alguns aspectos qual é exatamente a questão.

O fato é de que existem indubitavelmente filósofos que dizem, mais enfaticamente, na medida em que as palavras o fazem, que o Tempo é *irreal,* ou que o Tempo *não* é real. E os senhores poderiam pensar que o significado dessas palavras é assaz evidente. Poderiam pensar que todos que dizem isto devem significar que se acreditamos que alguma coisa deixou de existir antes que outra começasse a existir, ou que alguma coisa dura mais tempo do que outra, então estamos enganados. Mas penso que existe alguma razão para duvidar de que sempre signifiquem isso. Poderiam os senhores dizer que, *se* eles não significam isso, então o que eles significam dizendo que o Tempo é irreal, não pode ser nada tão impor-

tante quanto seria se eles significassem. E penso que isto é assim. Porém, permanece o fato de que certamente *pensam* que o que significam dizendo que o Tempo é irreal é alguma coisa muito importante. Parecem considerar como problema fundamental da filosofia estabelecer que coisas são reais, no exato sentido em que dizem que o Tempo não é real. Parece-me, então, que se dizem "O Tempo é irreal" significam que se deve entender esta asserção num sentido que contradiz o Senso Comum, ou senão, é, em qualquer caso, muito importante tentar descobrir exatamente o que significam. Se pretendem contradizer o Senso Comum, então obviamente sua perspectiva é muito importante, no sentido em que expliquei. Mas se não pretendem contradizê-lo, então estão implicando que existe outra questão que se pode levantar acerca do Tempo — uma questão da máxima importância, da qual eu não disse absolutamente nada até aqui. Se existe tal questão, então é certamente proveitoso tentar descobrir qual é ela. Quero, portanto, penetrar na questão referente ao que esses filósofos significam dizendo que o Tempo é irreal. E esta é uma questão que não afeta apenas o Tempo. Dificilmente podemos expressar qualquer perspectiva acerca do Universo sem fazer uso quer das expressões "tal coisa é real" ou "não real" quer ainda de certas expressões que naturalmente consideramos expressarem exatamente a mesma idéia, "tal coisa é um fato" ou "não é um fato", "tal coisa existe" ou "não existe", "tal coisa é" ou "não é", "tal coisa é verdadeira" ou "não verdadeira". Através de todas estas conferências, tenho feito uso dessas expressões em tudo que eu disse, e tenho assumido que os senhores as entenderam. Mas se levantarmos a questão com relação ao que estas expressões significam, verificaremos que existe alguma dúvida sobre a questão e que não é muito fácil dizer. Esta questão referente ao que estas expressões *significam* — o que se significa pela palavras "real", "existe", "é", "é um fato", "é verdadeiro" não é, de fato, logicamente relevante para as questões muito mais importantes com relação a que *coisas* têm essas propriedades — que coisas são reais, existem, existiram, são fatos ou são verdadeiras. Todos nós podemos entender, por exemplo, o que se significa pela asserção "nenhuma pessoa tal como Waverley, o herói da novela de Scott, jamais *existiu realmente* — Waverley não era uma pessoa *real*" e podemos também ter certeza que uma asserção tal como essa é verdadeira, mesmo se não podemos apresentar qualquer descrição do que significamos pelas expressões que usamos ao fazê-la — as expressões "existe realmente", "real", "é verdadeira". Dizer que é difícil ter certeza do que essas expressões *significam,* o que penso ser verdade, não implica portanto que não podemos de modo inteiramente fácil entender o significado das sentenças em que ocorrem, e ter certeza de que algumas dessas sentenças são verdadeiras e outras falsas. Podemos fazer essas duas coisas, sem, num sentido, saber exatamente o que essas palavras significam. Pois por saber o que elas significam, significa-se freqüentemente não simplesmente o entendimento das sentenças em que ocorrem, mas ser capaz de analisá-las, ou saber certas verdades a respeito delas — saber, por exemplo, exatamente como as noções que elas transmitem estão relacionadas às outras noções ou distinguem-se delas. E obviamente podemos estar bastante familiarizados com uma noção em si, podemos prontamente transmiti-la por uma palavra,

mesmo que não possamos analisá-la ou dizer exatamente como ela se relaciona às outras noções ou como ela se distingue delas. Podemos, portanto, saber perfeitamente bem, em um sentido, o que uma palavra significa, enquanto em outro momento, num outro sentido, possamos não saber o que ela significa. Podemos estar bastante familiarizados com a noção que ela expressa, e entendermos as sentenças em que ela ocorre, embora ao mesmo tempo sejamos incapazes de *defini-la.* As palavras "vida" e "vivo" fornecem uma boa instância disto. Quem é que não sabe o que se significa dizendo que alguns homens estão vivos e outros mortos, de modo suficiente para ser capaz de dizer com certeza em tantos casos que alguns homens *estão* vivos e outros *estão* mortos? Mas mesmo assim, se tentamos definir o significado da palavra "vida" de modo bastante geral — de modo a dar uma caracterização da diferença entre a vida e a morte, que se aplicará a todos os casos em que digamos que uma coisa está viva e outra morta, certamente verificaremos que isto é extraordinariamente difícil. Exatamente a mesma pessoa que pode saber perfeitamente bem que uma coisa está viva e outra morta, pode no entanto ser bastante incapaz de dizer exatamente que propriedades existem que são comuns a um homem vivo e a todas as outras coisas vivas — uma planta viva, uma célula viva, um bacilo vivo e que propriedades ao mesmo tempo *não* pertencem a um homem morto ou a qualquer outra coisa não viva. Bem, da mesma maneira, parece-me que de praxe entendemos perfeitamente bem os significados destas expressões muito mais fundamentais como "real", "existe", "é", "é um fato", "é verdadeiro", e somos perfeitamente capazes de decidir, em milhares de casos, se sentenças em que ocorrem são verdadeiras ou falsas, mesmo se não conhecemos seu significado, no sentido de sermos capazes de defini-las. Eis por que digo que a questão de definir essas palavras não é logicamente relevante para a questão muito mais importante com relação a quais dessas sentenças nas quais ocorrem são verdadeiras e quais são falsas. Mas uma grande parte da discussão filosófica consiste de fato em discussões sobre o significado das palavras; e tais questões são muito difíceis de distinguir na prática das questões mais importantes, embora não sejam logicamente relevantes para as questões mais importantes. Penso que não existe nenhuma dúvida de que as perspectivas dos filósofos com relação ao significado de palavras tais como "real" e "verdadeiro" *tenham,* de fato, influenciado muito suas perspectivas com relação a quais *são* as coisas reais e verdadeiras. As perspectivas de um homem sobre questões mais importantes *podem,* portanto, ser muito influenciadas por suas perspectivas com relação ao significado de uma palavra. E este fato é talvez a principal justificativa para entrar nestas questões. Mas se ela é a principal justificativa ou não, certamente existe outro motivo para fazer isto, que *pode* ser uma justificativa, e que, quer assim o seja ou não, penso que age certamente sobre algumas pessoas de modo muito mais acentuado do que este. O fato é que ainda que discussões referentes ao significado de palavras tais como "real" e "verdadeiro" influenciem ou não nossas perspectivas com relação a quais *são* as coisas reais ou verdadeiras, tais discussões possuem para algumas pessoas um interesse em favor do qual certamente existe alguma coisa a se dizer. Pois nenhuma discussão sobre o significado de

uma palavra é *simplesmente* sobre o significado de uma palavra. Sempre envolve uma discussão com relação à maneira que as coisas ou noções, que a palavra pode representar, são distinguidas entre si ou relacionadas entre si. E toda nova descoberta dessa natureza que possamos fazer, por exemplo, sobre a noção que se transmite por palavras tais como "real" ou "verdadeiro" "é verdadeiro" é, como vemos, uma nova descoberta que se aplica a todo campo de coisas que *são* reais ou verdadeiras: é, naquele sentido, uma nova descoberta acerca das propriedades que pertenceriam ao Universo, mesmo se não existissem coisas tais como as palavras, e as propriedades que são excessivamente gerais — que pertencem a um enorme número, se não a todos, dos mais importantes constituintes do Universo. E algumas verdades gerais dessa natureza (eu não desejaria dizer *todas* elas) certamente são de grande interesse para muitas pessoas. Questões com relação ao que *são* a "verdade" e a "falsidade", com relação ao que *são* a "realidade" e a "existência" estão entre as questões que mais parecem ter interessado aos filósofos, por si mesmas. E mesmo se tais questões não têm nenhuma relação com as questões ulteriores de quais coisas são verdadeiras e falsas, reais e irreais, penso que é difícil dizer que elas não são dignas de serem discutidas em si mesmas.

Proponho agora, portanto, discutir alguns pontos com relação ao que significam as palavras "real", "existe", "é", "é um fato", "é verdadeiro". Mas como eu disse, meu principal motivo para introduzir a discussão neste ponto é que me parece existir uma dificuldade real em entender o que certos filósofos significam quando dizem "o Tempo é irreal"; e trata-se de filósofos que penso ser proveitoso tentar entender. Eles parecem pensar, como eu disse, que quando dizem "o Tempo é irreal" estão expressando um fato muito importante acerca do Universo; e todavia parece duvidoso que quando expressam isto pretendam simplesmente expressar *qualquer uma* das duas perspectivas que distingui no começo — *ou* a perspectiva de que nada existe no Tempo *ou* a perspectiva de que somente algumas coisas existem no Tempo. Penso que muito provavelmente diriam que estão discutindo *outra* questão, uma terceira questão distinta de qualquer uma destas duas: uma questão muito importante que se deve pelo menos formular, em qualquer tentativa de tratar com os problemas fundamentais da filosofia. E para mostrar, por que penso que isto é duvidoso e por que penso que existe uma dificuldade de compreender seu significado, proponho-me a apresentar algumas citações reais do livro do Sr. Bradley chamado *Appearance and Reality (Aparência e Realidade).* O Sr. Bradley certamente é um dos mais eminentes filósofos vivos; e tudo que ele diz, mesmo se ninguém mais o diga, será provavelmente digno de atenção. Porém, o Sr. Bradley não se acha isolado nesta questão particular; existem *muitos outros* filósofos que estão inclinados a dizer coisas mais ou menos similares àquelas que ele diz. De tal forma que existe uma razão adicional para tentar descobrir como realmente é sua doutrina. E penso que as citações que irei apresentar mostrarão que existe pelo menos alguma dificuldade superficial em entendê-la. Quero apresentá-las, também, porque penso que elas são uma excelente exemplificação de um tipo de dificuldade que ocorre constantemente quando estudamos os trabalhos dos filósofos — um tipo de dificuldade, que me parece ser um dos maiores que ocorrem, e do qual penso não ter até aqui dito o suficiente.

A primeira citação do *Appearance and Reality* a que desejo chamar a atenção é retirada do capítulo IV, chamado "Espaço e Tempo". Trata-se da penúltima sentença daquele capítulo. Aqui está ela:[1]

"O tempo, como o espaço, provou do modo mais evidente não ser real, mas ser uma aparência contraditória".

Isto parece ser tão claro e definido quanto se poderia desejar. Bradley declara que o Tempo não é real, e que ele é "uma aparência". Ele pensa ter provado que isto é assim; e sua razão para pensar que é assim — a razão que ele expressa dizendo que o tempo é "contraditório" — seria, se fosse verdadeira, perfeitamente conclusiva. Se fosse verdade que da proposição "o Tempo é real" se seguissem duas proposições mutuamente contraditórias, seguir-se-ia, obviamente, que "o Tempo é real" não pode ser verdadeira. Não penso que ele conseguiu provar que "o Tempo é real" envolve alguma contradição; mas discutir se ele provou ou não isto é irrelevante para meu presente propósito.

A próxima citação que desejo apresentar consiste nas três primeiras sentenças do mesmo capítulo.[2] É como segue:

"O objeto deste capítulo está longe de ser uma tentativa de discutir detalhadamente a natureza do espaço e do tempo. Ele contentar-se-á com enunciar nossa principal justificativa para considerá-los como aparências. Explicará por que negamos que, *no caráter que exibem,* ou eles *têm* realidade *ou pertencem* à[3] realidade".

Uma razão pela qual chamo atenção a estas palavras é que aqui, ao invés de dizer simplesmente que ele nega que o Tempo é real, ele introduz duas frases novas, dizendo que o que ele nega é que o Tempo *(em um certo caráter)* ou "tem realidade" ou "pertence à realidade". Com respeito à primeira destas frases, penso que podemos sem perigo assumir que ele está usando a frase "tem realidade" para significar precisamente o mesmo que a frase "é real": dizer que ele nega que o Tempo "tem realidade" é simplesmente outra maneira de dizer que ele nega que o Tempo é real. Mas ele implica que sua outra frase "pertence à realidade" não significa o mesmo que "tem realidade", nem, portanto, que "é real". Dessa maneira, então, negar que o Tempo pertence à realidade é diferente de negar que o Tempo é real? Esta é uma questão cuja consideração adio, até que eu tenha apresentado outra passagem em que ele usa esta mesma frase "pertence à realidade".

Minha outra razão para chamar a atenção para a presente passagem é que ele parece aqui qualificar a negação de que o Tempo é real dizendo que ele nega somente que o Tempo, *no caráter que ele exibe,* é real. Isto parece evidentemente implicar que em algum outro caráter que ele realmente tem mas que não exibe, o tempo pode ser real. Mas esta noção de que uma e mesma coisa pode, em um

[1] Página 36 na 9.ª impressão (1930). A paginação desta desafortunadamente é diferente daquela da 1.ª edição (1893), mas achei melhor citar as páginas desta 9.ª impressão, que é a última que possuo. Afirma-se que está "autorizada e corrigida", mas todas as quatro citações que apresentarei aparecem exatamente com as mesmas palavras da 1.ª e 2.ª edições, mudando apenas as páginas. (N. do A.)

[2] Página 30. (N. do A.)

[3] Nos três casos, os grifos são meus. (N. do A.)

caráter, *não* ser real, e em outro, ser real, não é certamente fácil de entender. O Tempo possui realmente o "caráter que ele exibe" ou não possui? À primeira vista parece natural sugerir que o que o Sr. Bradley significa é que ele *não* possui — que ele somente *parece* possuir o contraditório "caráter que exibe". Mas se isto fosse o que ele significa, é óbvio, com um pouco de reflexão, que o simples fato de que o tempo somente *parecia* possuir um caráter contraditório não seria em absoluto uma razão para condená-lo como irreal. Penso que devemos, então, supor que ele sustenta que o tempo possui realmente o contraditório "caráter que exibe". Mas então como é possível que uma e mesma coisa seja irreal em virtude de um caráter que ela realmente possui, *e também,* pelo menos possivelmente, real em virtude de outro caráter? Penso que é evidentemente impossível, e que portanto quando o Sr. Bradley supõe que o Tempo pode ser real "em um caráter" e irreal em outro, ele não significa por "tempo" a mesma coisa nos dois casos. E o "tempo" que ele supõe poder ser real não é o que significamos por "tempo", mas alguma outra coisa que não possui qualquer caráter contraditório, e que "corresponde" somente, em algum sentido não explicado, ao que todos nós significamos por "tempo". Parece bastante evidente que ele sustenta que o que todos nós significamos por "tempo" é alguma coisa que possui um caráter "contraditório", e que portanto não pode ser real.

E agora quero apresentar duas outras citações de *Appearance and Reality,* a primeira uma citação bastante grande, a segunda entretanto muito pequena.

A primeira ocorre muito próximo do fim do capítulo XX,[4] e é a seguinte:

"Por agora", diz Bradley, "podemos tomar uma assunção apressada sobre isto, a assunção de que as aparências *existem.* Isto é absolutamente certo, e negá-lo é carente de sentido. E tudo que existe deve *pertencer à realidade.* Isto é também bastante certo, e sua negação uma vez mais é contraditória. Nossas aparências, sem dúvida, podem ser uma mostra paupérrima, e sua natureza numa extensão desconhecida pode ser alguma coisa que, *tal como é, não* é verdadeira para a realidade. Isto é uma coisa, e é uma outra coisa falar como se estes fatos não tivessem nenhuma existência real, ou como se não pudesse existir nada a não ser a realidade a que poderiam pertencer. E devo-me aventurar a repetir que tal idéia seria totalmente carente de sentido. O que aparece, devido àquela única razão, *é* do modo mais indubitável; e não existe nenhuma possibilidade de prestidigitar seu ser a partir dela".

A segunda citação consiste numa única sentença, que apareceu pela primeira vez num Apêndice da 2.ª edição, mas que ainda aparece num Apêndice da 9.ª impressão (p. 493). É a seguinte:

"Tudo", diz o Sr. Bradley, "que é em algum sentido, qualifica a realidade absoluta e é assim real".

Ora, vimos que Bradley sustenta que o Tempo — o Tempo "no caráter que exibe" e que ele sustenta ser "contraditório", o Tempo portanto no sentido em que todos nós comumente entendemos aquela palavra, é "uma aparência"; e devemos

[4] Página 114. (N. do A.)

portanto supor que tudo que ele diz na primeira dessas citações sobre as "aparências" em geral, pretende aplicar ao Tempo. Mas então verificamos primeiro, que ele contradiz agora verbalmente o que disse anteriormente; pois ele disse anteriormente que o tempo que é uma aparência "nem tem realidade nem pertence à realidade", enquanto que, na primeira destas duas últimas citações, ele diz que todas as "aparências" (e portanto o Tempo) "pertencem à realidade". O que devemos fazer com esta contradição aparente? Somente podemos considerá-la como simplesmente aparente — simplesmente verbal, supondo que está usando a frase "pertence à realidade" em sentidos diferentes nessas duas ocasiões diferentes. Mas então quais são os dois sentidos diferentes em que ele a está usando? Posso apenas supor que na primeira ocasião, quando ele dizia que o Tempo *não* "pertence à realidade", ele estava usando a frase, ao invés de implicar o contrário, como meramente equivalente a "tem realidade", isto é a "é real"; e que portanto quando ele dizia então que o Tempo *não* "pertence à realidade", isto era simplesmente outra maneira de dizer que o Tempo não é real. E na segunda ocasião, quando ele diz que todas as "aparências" (e portanto o Tempo) "pertencem à realidade", ele talvez signifique, o que vimos que ele sustenta, que existe alguma coisa "correspondente ao" Tempo mas não idêntica a ele. Mas não é relevante para meu propósito discutir o que ele significa por esta expressão "pertence à realidade". A única relevância para meu propósito desta aparente contradição é que ela parece mostrar que Bradley não está muito certo com relação ao significado das expressões que ele usa, e que portanto existe presumivelmente alguma dificuldade real em conseguir a certeza de seu significado — do significado de "é real", por exemplo, entre outros.

Mas o segundo ponto com respeito ao qual desejo chamar a atenção na primeira destas duas citações é que Bradley parece obviamente estar fazendo aqui uma distinção cortante entre o significado da expressão "é real" e o significado da expressão "existe". Ele disse anteriormente, de modo muito enfático, que o Tempo *não* é real, e diz agora, talvez de modo mais enfático ainda, que exatamente o mesmo "tempo" — o Tempo, a "aparência" — existe: diz que é absolutamente certo que ele existe, e que negar isto é sem sentido. Não existe alguma coisa surpreendente acerca disto? Parece-me bastante certo que se (como ele pensa ter provado) o Tempo fosse realmente "contraditório" (que é a única razão que ele tem para dizer que não é real) não poderia ser verdade que o Tempo existe. Se "o Tempo é real" implica duas proposições mutuamente contraditórias, porque o Tempo é "contraditório", então " o Tempo existe" deve também implicar duas proposições mutuamente contraditórias, e não pode ser verdadeira. Mas minha preocupação não é agora com a questão se é verdadeiro o que Bradley diz, mas simplesmente com o que ele *significa*. E o fato de ele manter que as coisas que não são reais existam no entanto, penso que mostra que ao menos em algumas vezes ele usa a expressão "é real" com um significado diferente pelo menos daquele com o qual comumente a usamos; pois penso que não existe nenhuma dúvida de que um uso comum da expressão "é real" é tal que do simples fato de que uma coisa existe segue-se que ela é real. Se, portanto, seu uso de "é real" para significar algu-

ma coisa tal como "x é real" não segue de "x existe" está de acordo com algum uso comum, seguir-se-ia que a expressão "é real" é ambígua. E que o próprio Sr. Bradley pensa que isto é assim, parece ser provado por minha última citação; uma vez que ele declara ali que tudo que *é* em algum sentido é real, tendo declarado previamente que o Tempo *é* indubitavelmente e que no entanto *não* é real.

Proponho-me agora, portanto, considerar o que afinal de contas *significamos* pela palavra "real"; que razões existem para supor que ela é ambígua; e como se pode responder a estas razões, se é que a elas se pode responder. E apresentarei imediatamente a dificuldade que me parece a principal e a mais óbvia sobre a questão.

Penso, talvez, que o uso mais comum da palavra "real" na vida habitual é aquele em que ela é oposta a "imaginário": como, por exemplo, quando dizemos que os leões e os ursos são animais *reais,* enquanto que os centauros ou os grifos são animais imaginários; ou quando dizemos que Carlos Eduardo era uma pessoa real, enquanto Waverley é uma pessoa fictícia ou imaginária. Penso que isto é pelo menos *um* sentido muito fundamental da palavra, ainda que seja o único ou que não o seja; e penso que ninguém diria que este sentido não é totalmente importante. Existe certamente alguma distinção grande e importante entre os leões, os ursos e os macacos de um lado, e os centauros, os grifos e as quimeras de outro: os primeiros, estamos certos, são todos em algum sentido reais, enquanto os últimos não são reais, mas puramente imaginários. A diferença é a diferença importante que distingue todos os meros objetos dos sonhos e da imaginação em geral do mundo real. E esta distinção, como vemos, é uma distinção que se poderia expressar perfeitamente bem pelo uso de duas das outras frases que mencionei: diríamos que os ursos e os leões existem, enquanto os centauros e os grifos não existem e nunca existiram, e que isto é exatamente o que significamos dizendo que os primeiros são reais e os últimos imaginários; e poderíamos também expressar de modo bastante natural a mesma distinção dizendo que *existem* coisas tais como os ursos ou os leões, mas que *não* existem coisas tais como os grifos ou as quimeras, e nunca existiram. Mas com relação a *uma* das frases que mencionei, não é muito natural aplicá-la desta maneira: não é *muito* natural dizer que um urso ou um leão é em si um *fato,* enquanto um grifo não é; embora, obviamente, *poderíamos* dizer isto. O que mais naturalmente diríamos é que a *existência* dos ursos é um fato; e esta distinção que parece fazermos entre um urso e a existência de um urso é uma distinção a que deveremos logo prestar atenção. Mas, por enquanto, comecemos com a distinção familiar entre o real e o imaginário — entre os animais reais e os animais imaginários. Existe alguma dificuldade acerca desta distinção? Existe alguma coisa que nos faça duvidar de seu significado e de sua adequação? Os senhores poderiam pensar que a distinção é tão clara e certa quanto possível; e assim, num sentido, penso que ela é clara e certa. No entanto, penso que *existe* uma dificuldade a respeito dela; e estou inclinado a pensar que esta dificuldade teve uma importância bastante grande na filosofia. Tentarei enunciá-la na forma em que mais me chama a atenção. Já apontei que dizer que um centauro não é real, parece ser equivalente a dizer que não existe uma coisa tal como um centauro. Insistiremos de modo muito acentuado que não

existe realmente tal coisa; que ela é uma pura ficção. Mas existe outro fato, que parece à primeira vista ser igualmente claro. Certamente posso imaginar um centauro; todos nós podemos imaginar um. E imaginar um centauro não é certamente a mesma coisa que não imaginar *nada*. Ao contrário, imaginar um centauro é uma coisa totalmente diferente de imaginar um grifo; enquanto que, pareceria, se os dois não fossem nada — se fossem não-entidades puras, não existiria nenhuma diferença entre imaginar um e imaginar outro. Parece então que um centauro não é nada: é alguma coisa que imagino. E se ele é *alguma coisa,* não é isto a mesma coisa do que dizer que existe tal coisa — que ele é ou foi? Certamente imagino *alguma coisa* quando imagino um centauro; e o que *é* "alguma coisa" pareceria que deve *ser* — *existe* uma coisa parecida com o que imagino. E pareceria, portanto, que certamente deve *existir* uma coisa parecida com um centauro, de outro modo não o poderia imaginar. Como podemos, portanto, manter nossa primeira proposição, que parecia tão certa, de que não existe *nenhuma* coisa parecida com um centauro?

Os sennores podem pensar, talvez, que tudo isto é simples subterfúgio, e que a solução do enigma é bastante fácil. Mas confesso que não penso que o seja. Estou tão certo quanto se pode estar de que não existe nenhuma coisa parecida a um centauro: este é o lado que quero considerar: desejo manter que, no sentido apropriado das palavras, não *existe* realmente tal coisa e nunca existiu. Mas não estou de modo algum certo de como resolver o argumento oposto. Não devem os senhores admitir que, quando imaginam um centauro, estão imaginando *alguma coisa?* Não parece que a frase "um centauro" é simplesmente um nome para essa alguma coisa, que certamente imaginam? E podem contentar-se em manter que isto, que é alguma coisa, não tem entretanto nenhuma existência, que não existe nenhuma coisa parecida, que ela é uma não-entidade pura? Estas três questões enunciam a dificuldade. Mas, como os senhores vêem, esta dificuldade, se admitirem que se trata de uma dificuldade, parece imediatamente dar alguma espécie de justificação para uma das distinções que Bradley faz, e uma explicação do que ele pode significar através dela. Supondo que estamos impressionados pelos argumentos de que os centauros, os grifos e as quimeras devem *ser* porque *são alguma coisa* — alguma coisa que imaginamos; um caminho muito natural de escapar à dificuldade — de fato penso que o caminho mais óbvio — é supor que existe, afinal das contas, alguma diferença entre os significado da palavra "ser" e o significado da palavra "realidade": manter que embora o centauro *seja,* ele não é entretanto *real.* De tal forma que, em um aspecto, estaríamos mantendo acerca do centauro exatamente o que Bradley parecia manter acerca do Tempo: assim como ele parecia dizer que o Tempo indubitavelmente *é* e entretanto não é real; parece que somos levados a dizer: os centauros indubitavelmente *são,* entretanto não são certamente reais. É verdade que não somos levados necessariamente a concordar com as outras distinções de Bradley. Hesitaríamos em dizer que um centauro existe e é um fato, porque ele *é.* Estaríamos ao contrário inclinados a manter que estas expressões "existe" e "é um fato" são equivalentes a "real" no sentido em que distinguimos agora a "realidade" do simples "ser". Estaríamos inclinados a dizer: embora os centauros *sejam,* eles no entanto não existem, não são fatos e não são

reais; ao invés de dizer como diz Bradley: embora o Tempo seja, exista e seja um fato, contudo ele *não* é *real.* Mas uma vez que fomos levados a fazer uma distinção entre o "ser" e a "realidade", penso que não podemos evitar de ter alguma dúvida também dessas outras distinções. Pode-se argumentar que se admitimos que os centauros *são,* devemos também admitir que *existem* e que são fatos: dizer que eles *são* é a mesma coisa que dizer que existem e são fatos. E existe certamente alguma coisa que se deve dizer a favor desta perspectiva. Certamente não é óbvio que quando dizemos que uma coisa existe significamos algo mais do que ela é. Pode-se de fato dizer que parece estarmos contradizendo o Senso Comum *mais* violentamente se dizemos que os centauros e os grifos existem do que se dizemos simplesmente que eles são. Mas nós já contradizemos o Senso Comum verbalmente ao dizer simplesmente que eles *são* — ao dizer que *existem* coisas parecidas com os centauros. O Senso Comum nunca admitiria que *existem* tais coisas. Se nos sentimos compelidos a fazer *esta* contradição verbal violenta, é difícil estar certo de que não devemos também fazer outras. Por que não diríamos imediatamente: "existe um sentido em que os centauros tanto são como existem e tanto são fatos como são reais; e existe outro sentido em que eles nem existem e nem são fatos nem são reais" sem tentar ajustar uma ou mais destas palavras a um sentido, e deixar o resto para o outro? Certamente parece existir alguma coisa que se deve dizer a favor deste procedimento, *se* somos levados a fazer alguma distinção. E o que o argumento que apresentei parece mostrar é que devemos fazer alguma distinção: *devemos* admitir que em um sentido *existem* coisas tais como os centauros, enquanto devemos também manter que em outro sentido *não* existem. E a coisa importante, obviamente, é tentar ver como estes dois sentidos se distinguem entre si, se *existem* esses dois sentidos: para distinguir com bastante clareza as duas noções diferentes que estão envolvidas. É comparativamente sem importâmcia quais as palavras que usamos para expressá-las.

Bem, então, formulei o que me parece ser a principal dificuldade com relação a esta distinção entre o real e o imaginário. A dificuldade é que parece como se devêssemos admitir que todas as coisas imaginárias, apesar de serem imaginárias, no entanto *são* ou *foram* em um sentido, simplesmente porque são *alguma coisa,* alguma coisa que imaginamos. Enquanto, que, por outro lado, é bastante evidente que elas não são, em um sentido, reais. Isto parece mostrar que existe *alguma* diferença que se pode expressar como sendo uma diferença entre "ser", por um lado, e ser "real" por outro, embora seja possível expressá-la de muitos outros modos diferentes. E penso que muitos filósofos supuseram que este modo que *parece* ser o modo correto de escapar à dificuldade, *é* o modo correto. Sustentaram que realmente *existe* tal distinção; embora tenham sustentado perspectivas diferentes com relação a qual é a natureza precisa da distinção. E quero, no curso do próximo capítulo, distinguir quatro perspectivas diferentes, que penso que se assumem com relação à natureza desta distinção. Penso que é útil considerar todas estas perspectivas ou porque foram comumente sustentadas ou porque podem ser verdadeiras, ou ainda pelas duas razões; e penso também que é útil considerá-las porque o simples fato de que foram assumidas mostra que realmente *existe* uma dificuldade ligada a esta distinção entre o imaginário e o real.

Capítulo XII

O significado do "real"

A discussão precedente dizia respeito ao significado de algumas palavras. Disse que me propunha a levantar a questão: Qual é o significado das palavras "real", "existe", "é", "é um fato", "é verdadeiro"? Mas penso que esta foi talvez uma maneira imprópria de descrever a questão que eu realmente desejava discutir. Obviamente não pode existir nenhuma necessidade de que eu lhes explique o significado da palavra "real", no sentido em que poderia ser necessário que eu explicasse seu significado se estivesse tentando ensinar inglês a algum estrangeiro que não sabe nenhuma palavra da língua. E, obviamente, se *fosse* isto o que eu estava tentando fazer, os meios pelos quais tentei fazê-lo seriam perfeitamente absurdos. Todas as explicações que apresentei foram simplesmente explicações em inglês: usei somente *outras* palavras inglesas para expressar o que desejava dizer: e obviamente, se os senhores fossem estrangeiros que não soubessem nenhuma palavra de inglês, não saberiam nem um pouco mais com relação ao significado de "real" após as explicações diante das quais se encontram, simplesmente porque não entenderiam a própria palavra "real". Naturalmente, estou pressupondo que os senhores sabem a língua inglesa; e desde que a sabem, já sabem o significado da palavra "real" tão bem quanto sabem o significado de qualquer uma das palavras com a ajuda da qual eu poderia tentar explicar-lhes esse significado. De tal forma que o problema que desejo levantar deve ser muito diferente deste problema que se originaria se eles não entendessem o inglês. Obviamente, se a palavra "real" fosse usada na Filosofia em algum sentido técnico, diferente daquele em que é usado na vida comum, o caso seria diferente. Eu poderia então tentar explicar este uso técnico da palavra simplesmente como se ela fosse uma palavra que nunca foi ouvida antes. E, evidentemente, uma explicação possível de uma das dificuldades que tentei mostrar da outra vez é que, quando o Sr. Bradley diz "o Tempo é irreal", ele está possivelmente usando a palavra "real" em algum sentido técnico diferente de todos os seus usos comuns. Mas não penso que isto seja assim; e, mesmo que o fosse, meu intuito não é me restringir a explicar os usos técnicos destas palavras. O que pretendo principalmente fazer é discutir algumas questões a respeito do significado comum da palavra "real". Porém, se assim o for, quais podem ser essas questões? Se os senhores fossem estrangeiros, que não soubessem nada de inglês, ou se eu quisesse explicar algum uso técnico especial de uma palavra, o que eu desejaria fazer seria simplesmente colocar diante de suas

mentes a noção ou idéia que a palavra sugere àqueles que a compreendem. Mas, desde que os senhores já entendem o inglês, o simples pronunciar de minha parte a palavra "real" é suficiente para fazer isso: é suficiente colocar diante de suas mentes a noção ou noções em questão. Isto, portanto, não é certamente tudo que quero fazer; e portanto foi talvez lamentável da minha parte dizer: que eu desejava descobrir qual é o significado da palavra "real". Não quero descobrir isso, no sentido em que um polinésio que não sabe nada de inglês poderia querer descobri-lo: ao contrário, já sei seu significado neste sentido, e todos os senhores o sabem, também, tão bem quanto eu. O que é, então, aquilo que quero descobrir? Qual é a questão que quero responder?

Bem, poder-se-ia dizer, pelas razões acima, que as questões que desejo discutir não são simplesmente questões acerca dos *significados* dessas palavras "real", "existe", etc. Não são mais questões acerca dos significados dessas palavras do que uma questão acerca da anatomia de um cavalo, ou com relação aos aspectos em que os cavalos são similares ou diferentes dos outros animais, é uma questão com relação ao significado da palavra "cavalo". Assim como, se eu estivesse tentando dizer-lhes alguns fato acerca da estrutura anatômica dos cavalos, deveria supor que a palavra "cavalo" produziu em suas mentes o objeto do qual estou falando, e assim como, a menos que ele produzisse em suas mentes aquele objeto, não entenderiam nem uma só palavra do que estava dizendo, estou supondo agora que a palavra "real" produziu em suas mentes o *objeto* ou *objetos* dos quais desejo falar — a saber, a propriedade ou propriedades que pretendemos afirmar que uma coisa possui quando dizemos que ela *é real* — e, a menos que a palavra tenha produzido em suas mentes esta propriedade ou propriedades, tudo o que digo será bastante ininteligível. O fato é, então, que estou preocupado unicamente com o objeto, ou propriedade, ou idéia, que é o que é produzido em suas mentes pela palavra "real", se os senhores entendem a língua inglesa: são unicamente algumas questões acerca deste objeto, propriedade, noção ou idéia que desejo investigar. Mas os senhores vêem que existe alguma dificuldade de como devemos chamar esta alguma coisa, que é produzida em suas mentes pela palavra "real". Não é muito natural chamá-la um "objeto" como acabei de fazer, como é natural chamar a um cavalo de objeto: chamá-la um "objeto" poderia levá-los a pensar que eu estava falando dos objetos ou coisas que *são* reais, e quero deixar evidente que não estou falando de modo algum destes objetos — estou simplesmente falando da propriedade que todos eles têm em comum, e que pretendemos significar que todos eles têm em comum, quando dizemos que todos eles são reais. É mais natural chamar a esta alguma coisa, de que desejo falar, de uma noção, idéia ou concepção, ao invés de um objeto: e este é também um modo de falar que usei: mas a este modo de denominação existe também uma objeção: existe também a objeção de que se podem aplicar esses nomes ao ato que realizamos, quando pensamos em alguma coisa em questão: o ato que consiste em tê-la diante de nossas mentes ao invés de esta alguma coisa que é o que temos diante de nossas mentes — aquilo do qual temos uma noção, concepção ou idéia; e, portanto, se o chamássemos uma idéia ou noção, isto poderia conduzir à suposição de que é al-

guma coisa que não pode *estar* de modo algum a não ser numa mente — uma perspectiva que seria muito lamentável que eu sugerisse. Talvez o modo mais natural de nomear esta alguma coisa seja usar a outra palavra que usei exatamente agora e chamá-la uma propriedade: mas existem objeções a isto também; muitas pessoas poderiam dizer que "realidade", o simples ser real, não pode ser chamada de modo adequado uma propriedade. Como, então, devemos chamá-la? Bem, vemos que um modo muito natural de nomeá-la é chamá-la o significado da palavra "real" — "significado" no sentido *daquilo que se significa;* pois de fato a coisa da qual quero falar *é* o objeto, ou propriedade, ou noção, ou idéia que é transmitido ou significado pela palavra real, e é, nesse sentido, seu significado. E este fato pode servir para explicar por que eu disse que iria discutir o significado da palavra "real": eu significava que iria levantar algumas questões sobre esta noção ou propriedade, que se significa pela palavra "real"; e também algumas questões que poderíamos expressar na forma: O que *é* esta noção ou propriedade? Existe, portanto, no fim das contas, um sentido em que a questão que quero discutir é a questão: Qual é o significado da palavra "real"? Quero discutir a questão: Qual é esta noção ou propriedade, que *significamos* pela palavra real? Mas vemos que a questão, neste sentido, é uma questão *inteiramente* diferente daquela que se expressaria nas mesmas palavras, se um polinésio, que não sabia nada de inglês, perguntasse: "Qual é o significado da palavra 'real'?" Até onde posso ver, a questão do polinésio seria simplesmente equivalente a dizer: Por favor, produza em minha mente a noção que os ingleses expressam pela palavra "real". Assim que tivéssemos feito isso, teríamos respondido completamente à sua questão. Enquanto isto não é de modo algum o que quero fazer quando pergunto: Qual é o significado da palavra "real"? O que quero fazer é levantar algumas questões acerca da natureza desta noção, que se produz pela palavra "real", não unicamente com o intuito de produzi-la. E, portanto, penso que foi talvez um infortúnio de minha parte descrever esta minha questão como uma questão referente ao significado da palavra "real". O fato de que se pode usar exatamente as mesmas palavras: Qual é o significado da palavra "real"? para expressar essas duas questões inteiramente diferentes, penso que pode dar origem a mal-entendidos com relação à natureza e ligações precisas da questão que desejo levantar. E quero agora, com a ajuda desta distinção, tentar apontar mais claramente qual é exatamente a principal questão que desejo levantar, e quais são suas ligações.

Obviamente, mesmo quando sabemos o inglês, uma questão que se pode levantar acerca do significado da palavra "real" é esta. Podemos perguntar: a noção que se produz nas mentes das pessoas que sabem o inglês, através da palavra "real", é sempre a mesma, ou existem várias noções diferentes, que se podem produzir em contextos diferentes? Isto é o que se significa perguntando se a palavra "real" é ambígua. E não quero levantar esta questão em *toda* a sua extensão. Penso que não existe nenhuma dúvida de que, se os senhores consideram *todos* os casos em que é usada, a palavra "real" é ambígua — que em alguns contextos ela produz e expressa uma noção diferente daquela que ela expressa em outros contextos. Mas somente quero levantar a questão de certos casos particulares.

Somente quero selecionar certos casos, em que parece que alguma coisa particularmente importante transmite-se pela asserção "tal coisa é real", ou "tal coisa não é real"; e perguntar: O que se transmite em todos *esses* casos é a mesma noção, ou ela é diferente em casos diferentes? E vemos que esta é, em parte, uma questão que não podemos responder, *a menos que* saibamos inglês — que não podemos responder, a menos que saibamos o significado da palavra "real", no sentido em que meu suposto polinésio não o sabe. Quando afirmamos: A noção ou noções em questão *são* transmitidas pela palavra "real", estamos transmitindo alguma coisa que pressupõe um conhecimento do inglês. Mas quero insistir que com relação a parte, e à mais importante parte de seu significado, minha questão é uma questão que se *pode* levantar *sem* um conhecimento do inglês. Tudo que ela requer é que tenhamos diante de nossas mentes a noção ou noções que se expressam de fato para os ingleses pela palavra "real": não requer que *saibamos* o fato de que estas noções se expressam para os ingleses pela palavra "real". Uma pessoa pode perfeitamente bem investigar as diferenças entre um cavalo e um jumento, sem saber em absoluto que estes objetos se chamam em inglês *horse* e *donkey*. E analogamente uma pessoa que nunca ouviu a palavra "real" poderia ter diante de sua mente a noção ou noções incompletas, que são transmitidas a nós por esta palavra, e poderia perguntar: trata-se da mesma noção que tenho agora diante de minha mente e que acabei de ter ou trata-se de uma noção diferente? E quero insistir que esta parte da questão — esta parte importante — é uma questão que é com freqüência realmente difícil de responder. Os senhores poderiam pensar que deve ser bastante fácil ver se a noção que os senhores têm diante de sua mente, em um caso, é ou não diferente daquela que os senhores têm diante de sua mente em outro caso. Se os senhores têm diante de sua mente a noção de um cavalo e também a noção de um jumento, é bastante fácil ver que elas são diferentes: não existe nenhuma possibilidade de erro. Mas, em outros casos, penso ser evidente que existe a possibilidade de erro: que é muito fácil fazer um erro. Se os senhores se perguntarem: a noção transmitida à minha mente pela palavra "real" *naquela* sentença é a mesma que aquela transmitida à minha mente pela palavra "real" *nesta* sentença? Nem sempre é fácil estar certo de que é a mesma ou de que não o é. Esta é uma questão que é tão problemática quanto qualquer outra questão na filosofia. Um homem pode muito facilmente cometer um erro com relação ao pensamento que ele está expressando em uma sentença, se é ou não é o mesmo que ele expressa em outra ocasião pelas mesmas palavras ou por palavras diferentes. E, portanto, não é de modo algum presunçoso sugerir que os filósofos cometem enganos deste tipo; não é mais presunçoso do que sugerir que podem estar errados acerca de outras questões. Um filósofo pode dizer: quando uso a palavra "real", isto é o que significo através dela; e todavia ele pode estar errado: o que ele diz que significa através dela pode não ser, de fato, o que ele significa através dela. Pode acontecer que o pensamento que está diante de sua mente, quando ele usa a palavra "real", e que ele expressa através dela, é de fato diferente daquele que se expressa pelas palavras de sua definição, somente que ele cometeu o erro de pensar que eles são iguais. O fato, portanto, de que um filósofo dá uma definição de

uma palavra, e diz que esta é o sentido em que ele está usando a palavra, de modo algum prova que ela *é* realmente o sentido em que ele a está usando. Prova somente que é o que ele pensa que ele significa; e o que *pensa* que significa pode ser muito diferente do que ele significa. E, exatamente como um filósofo pode pensar que o pensamento que ele está expressando por duas palavras diferentes, ou pela mesma palavra em duas ocasiões diferentes, é o *mesmo,* quando de fato é diferente, inversamente ele pode pensar que existe uma diferença entre o que está expressando por uma palavra em uma ocasião e o que ele expressa pela mesma ou por uma palavra diferente em outra ocasião, quando de fato não existe *nenhuma* diferença — quando os dois pensamentos, que ele *pensa* serem diferentes, são, de fato, iguais. Estes dois erros podem ser cometidos por mim, mesmo quando eu tenha tentado descobrir definitivamente se meu pensamento em uma ocasião é ou não é o mesmo que meu pensamento em outra. Mas, obviamente, é ainda mais provável que tratarei um pensamento meu como se ele fosse o mesmo que outro, quando de fato ele é diferente, ou tratarei como diferente, quando de fato ele é o mesmo, se não tentei descobrir se os dois são ou não a mesma coisa. E nos dois casos posso ser levado a sérios erros. Tentarei explicar como. Chamamos a propriedade que expresso pela palavra que uso como predicado em uma sentença "A", e a propriedade que expresso pela palavra que uso como predicado em outra sentença "B". E suponhamos que é difícil ver se A é ou não diferente de B. Em tal caso existem duas possibilidades: A pode de fato ser diferente de B, ou pode ser igual. Consideremos em primeiro lugar o caso em que é diferente. Aqui novamente existem duas possibilidades. Posso ter tentado definitivamente descobrir se A é diferente de B ou não; ou posso não ter tentado descobrir isto. Mas nos dois casos, se tentei fazer esta descoberta ou não, estarei sujeito, embora não igualmente sujeito, a tratar A e B como se fossem a mesma coisa. Mesmo que eu tenha considerado definitivamente a questão de se eles são diferentes ou não, posso ter cometido um engano e chegado à conclusão de que são a mesma coisa, quando de fato são diferentes, simplesmente porque acontece que esta não seja uma coisa fácil de se ter certeza. Em cada um dos casos, portanto, estarei sujeito a *tratá-los* como se eles fossem a mesma coisa, quando de fato são diferentes. E, tratando-os como a mesma coisa, o que significo é isto. Pode acontecer que eu saiba de antemão que uma coisa Z tem a propriedade A, e que outra Y tem a propriedade B. Suponhamos que realmente sei estes dois fatos. Então, sabendo estes fatos, mas não tendo consciência de que as propriedades A e B são diferentes, estarei bastante sujeito a concluir que a coisa Z que tem a propriedade A tem também a propriedade B, e que a coisa Y que tem a propriedade B tem também A; e estas duas conclusões podem ser erros bastantes sérios, se, *de fato,* existe uma diferença importante entre A e B. Este é um tipo de erro em que podemos cair devido à dificuldade de ver se o pensamento, que expressamos pela palavra usada como predicado em uma sentença, é ou não o mesmo que o que expressamos pela palavra que usamos como predicado em outra. Mas tomemos agora o outro caso. Suponhamos que A e B são de fato a mesma coisa e que não são diferentes. Aqui novamente, quer tenhamos ou não considerado expressamente a questão com relação à sua similitude, podemos estar

sujeitos a tratá-los como diferentes, quando são de fato a mesma coisa. E as conseqüências que podem seguir serão as seguintes. Pode acontecer que saibamos que uma coisa Z tem a propriedade A, e outra Y tem a propriedade B, e podemos ter bastante certeza com relação a isto. Mas, uma vez que não temos consciência de que A é a mesma coisa que B, podemos ser levados a pensar que a coisa que possuía a propriedade A não possuía a propriedade B; e que a coisa que possuía a propriedade B não possuía a propriedade A, embora de fato estas duas coisas sejam quase impossíveis, uma vez que não existe nenhuma diferença entre A e B. Podemos, resumindo, ser levados a contradizer-nos sem sabê-lo. Podemos, por exemplo, insistir que uma coisa dada existe mas não é "real", ou "existiu" mas não "existe", porque pensamos que a propriedade que expressamos pela palavra "existe" é diferente daquela que expressamos pela palavra "real", ou que aquela que expressamos pela palavra "é" é diferente daquela que expressamos pela palavra "existe", quando de fato a propriedade que temos diante de nossas mentes é exatamente a mesma nos dois casos. Este seria um exemplo de fazer uma distinção sem uma diferença — de fazer uma distinção meramente verbal, uma ofensa da qual alguns filósofos freqüentemente acusaram outros e provavelmente algumas vezes com justiça, embora eu pense que os filósofos são certamente com maior freqüência culpados da ofensa oposta — a de supor que não existe nenhuma diferença, onde existe uma.

Ora, penso que o principal uso de discutir tais questões como a questão que estou discutindo é porque ele pode ajudar-nos a evitar erros desses dois tipos. Eu disse todavia que a discussão destas questões não é logicamente relevante para o estabelecimento das mais importantes questões com relação a quais são as coisas "reais", a quais coisas "existem", a quais coisas "são fatos", etc. E poder-se-ia pensar que o que acabei de dizer contradiz esta asserção. Admiti que tal discussão pode ajudar-nos a evitar erros nestas questões mais importantes; e poder-se-ia pensar que isto implica que é logicamente relevante para estas questões. Assim, quero explicar a distinção que tenho em mente. Suponhamos que a questão que queiramos estabelecer é: Os elefantes são reais ou não? E penso que esta é uma questão com relação à qual, em palavras para todos os efeitos, os filósofos difeririam, porque, se os entendo corretamente, o Sr. Bradley e outros filósofos certamente *diriam* que os elefantes, enquanto tais, não são reais. Suponhamos, então, que levantemos a questão: Os elefantes são reais? Uma discussão com relação ao significado da palavra "real" no sentido em que expliquei pode ser logicamente relevante para o estabelecimento desta questão? Tudo que esta questão nos pode mostrar *diretamente* é que a propriedade produzida em nós pela palavra "real" em uma sentença é diferente daquela produzida por ela em outra ocasião ou é a mesma daquela produzida por ela em outra ocasião. Nossa questão é, portanto: Pode qualquer uma destas descobertas ter alguma relevância lógica para a questão de se os elefantes têm a propriedade ou propriedades em questão? Suponhamos, em primeiro lugar, que o que nossa discussão nos mostrou é que se pode usar a palavra "real" para expressar duas propriedades inteiramente diferentes, A e B. E suponhamos que ela também nos tenha mostrado (embora este seja um ponto

separado) que a posse de B não se *segue* da posse de A. Ora, este resultado certamente mostraria que foi um erro concluir que, *devido* aos elefantes possuírem a propriedade A, eles devem também possuir a propriedade B. Se, portanto, concluíssemos que eles possuíam a propriedade B porque possuíam A, ele mostraria que nossa *razão* era má. Mas ele não poderia mostrar que eles não possuem, de fato, a propriedade B: não poderia provar que estávamos errados em supor que eles possuem a propriedade B, assim como a propriedade A. Nossa descoberta de que A difere de B, e de que não implica B, poderia, portanto, somente evitar que tomássemos consciência em bases erradas. É somente deste modo que nos poderia ajudar a evitar um erro. Permaneceria ainda uma questão em aberto se a opinião, que adotamos, em bases erradas, era ou não em si uma opinião errada. E eis por que digo que a simples descoberta de que A e B são diferentes entre si é de modo total logicamente irrelevante para a questão mais importante com relação a se alguma coisa particular possui A ou B, ou os dois, ou nenhum dos dois. E penso que a mesma conclusão é igualmente evidente, se assumimos o caso oposto. Suponhamos que nossa discussão nos mostrou que a palavra "real" *não* representa duas propriedades diferentes, mas sempre somente uma coisa. Isto provará de modo absoluto que, se um elefante é "real" em um sentido, ele não pode ser irreal, em outro; porque terá provado que não existem dois sentidos diferentes da palavra "real". E, se parte de nossa base para concluir que um elefante era irreal foi que supusemos que ele poderia ser tanto real como irreal, isto mostrará que nossa razão para a conclusão era até aqui errada; e pode portanto ajudar-nos indiretamente a alcançar uma conclusão correta, mostrando que devemos escolher entre as duas alternativas. Porém, logicamente não pode estabelecer de maneira alguma qual das duas alternativas é a verdadeira. O simples fato de que um elefante não pode ser tanto real como irreal não pode provar *qual* das duas coisas ele é: e este fato de que ele não pode ser as duas coisas é tudo que nossa discussão com relação ao significado de "real" poderia ter mostrado.

A principal questão, portanto, que quero levantar é simplesmente se a propriedade produzida em nossas mentes pelas palavras "real", "existe", "é", "é um fato", "é verdadeiro" em certas ocasiões particulares é ou não a mesma que a propriedade produzida em nossa mente por aquelas palavras em outras ocasiões particulares. E, embora eu pense que a consideração desta questão possa ajudar-nos indiretamente a evitar erros com relação a que coisas *têm* a propriedade ou propriedades em questão, ainda penso que ela é logicamente bastante irrelevante para todas essas questões. E ainda mais quero insistir no ponto de que, embora a propriedade ou propriedades em questão sejam, de fato, produzidas em nossas mentes por essas palavras particulares, este fato é também totalmente irrelevante para a própria questão. Trata-se de uma questão que poderia ser igualmente bem discutida por uma pessoa que nunca ouviu essas palavras inglesas, e até mesmo, pelo menos teoricamente, sem a ajuda de nenhuma palavra.

Mas agora voltemos à questão em si.

Estou supondo que, quando dizemos "os elefantes são animais reais, mas os grifos não são", estamos afirmando que os elefantes possuem alguma propriedade

que os grifos não possuem; e penso que ninguém discutirá isto, embora se pudesse, como eu disse, objetar o meu uso da palavra "propriedade". Esta propriedade, portanto, que se produz em nossas mentes por esta sentença é pelo menos *uma* das propriedades expressas pela palavra "real"; e eu próprio penso (embora, obviamente, se pudesse discutir isto) que *esta* propriedade é pelo menos uma das mais importantes propriedades expressa pela palavra "real": penso que uma das coisas, que mais queremos saber, e que é mais importante saber em todos os tipos de ocasiões, é se certas coisas possuem ou não esta propriedade que supomos comumente que os elefantes possuem e que os grifos não possuem. Porém, se admitimos que esta é *uma* das propriedades expressas pela palavra "real" e uma das mais importantes, resta ainda uma questão: Existem algumas outras propriedades diferentes desta, e também algumas propriedades importantes, que se expressam em outras ocasiões por esta palavra ou pelas outras que mencionei? E dei uma razão da última vez para supor que existe pelo menos uma dessas outras propriedades. A razão era a seguinte. Parece, à primeira vista, não existir dúvida de que, quando imagino um grifo, estou imaginando alguma coisa; e se assim for, existe tal coisa como a que imagino quando imagino um grifo: que toda a frase "o que eu imagino quando imagino um grifo" é um nome para alguma coisa que *é* ou foi. Mas parece também como se "grifo" fosse simplesmente outro nome para esta mesma alguma coisa; e, se assim o for, então devemos admitir que existe uma coisa tal como um grifo. Porém, parece bastante evidente que, mesmo se admitimos isto, não se segue que os grifos são "reais" no mesmo sentido em que os elefantes são "reais". Mas, se assim o for, segue-se que temos aqui duas propriedades diferentes diante de nossas mentes, uma das quais se pode expressar pela palavra "é" ou "foi"; e a outra pela palavra "real", uma delas é uma propriedade que é possuída pelos grifos e por todas as coisas imaginárias e a outra, uma propriedade que não é possuída por eles. E eu disse da última vez que pensava que muitos filósofos realmente supuseram que este era o caso — supuseram que todas as coisas imaginárias realmente possuem alguma propriedade, que se pode expressar dizendo que elas foram, embora ao mesmo tempo elas não possuem a propriedade que geralmente expressamos pela palavra "real". Porém, se isto for assim, levanta-se a questão: Qual é a diferença entre estas duas propriedades? E eu disse que pensava que pelo menos quatro explicações diferentes se poderiam apresentar da diferença. E quero apresentar estas explicações, não tanto com o intuito de discutir totalmente se são corretas ou erradas, mas principalmente com o propósito de apontar que existe uma dificuldade real em descobrir se a propriedade trazida diante de nossas mentes por uma forma das palavras é ou não a mesma que aquela trazida diante de nossas mentes por outra forma. Pelo menos três destas explicações consistem em sugerir que a propriedade produzida em nossa mente pela palavra "real", quando dizemos "os elefantes são reais e os grifos não são", é idêntica àquela produzida em nossa mente por alguma outra expressão. Mas as propriedades produzidas em nossa mente por essas três outras expressões são, segundo penso, todas elas obviamente diferentes: isto é o que significo dizendo que as três explicações são explicações diferentes. Mas, se cada uma destas três

propriedades difere das outras duas, é óbvio que elas não podem ser idênticas à propriedade que significamos pela palavra "real". De tal forma que o simples fato de ter suposto que todas elas eram idênticas a ela, e de poder parecer plausível que se suponha que são idênticas a ela, mostra que é difícil ver se a propriedade expressa por "real" é ou não idêntica às propriedades expressas de outros modos.

Bem, penso que a primeira explicação é aquela que ocorreria como a mais óbvia a qualquer pessoa que se perguntasse: Qual é a diferença particular entre um elefante e um grifo, que expressamos dizendo que o primeiro é "real" e que o outro é somente "imaginário"? Penso que é a primeira explicação que ocorreria a uma dessas pessoas, uma vez que estivesse convencida de que não bastaria dizer simplesmente que a diferença é que não existem coisas tais como os grifos, ao passo que *existem* coisas tais como os elefantes. Penso que ela estaria inclinada a dizer: A diferença é que os grifos são ou existem apenas na mente ou na dependência dela, enquanto os elefantes são ou existem não apenas na mente, mas independentemente dela. E esta diferença entre o que está somente na mente ou é dependente dela e o que *não* está apenas na mente mas é independente dela, é, segundo penso, certamente uma diferença muito importante, e caracterizaria, portanto, a importância que ligamos à distinção entre o real e o imaginário. Além disso este modo de enunciar a diferença seria bastante consistente com cada uma de duas teorias diferentes, cuja diferença é em si importante. A primeira teoria é esta: poder-se-ia sustentar que, *quando* vejo um elefante, o elefante está na minha mente, exatamente como está o grifo quando o imagino; e que a diferença entre os dois casos é que, enquanto o elefante é algumas vezes em minha mente, ele algumas vezes *é* também, quando não é em qualquer mente, enquanto o grifo nunca é em absoluto, exceto quando é numa mente. Nesta perspectiva, poder-se-ia dizer: damos o nome "real" a todas as coisas que acreditamos ser algumas vezes numa mente e *não* ser numa mente, e "imaginário" a todas as coisas que acreditamos que somente *são* numa mente. Porém, por outro lado, poder-se-ia sustentar que o elefante nunca está em uma mente, nem mesmo quando o vejo — que somente minha idéia dele é *sempre* em minha mente. E então a teoria seria: que todas as coisas reais são coisas que *nunca* são numa mente, enquanto que todas as coisas que *sempre* estão numa mente são imaginárias.

Ora, com relação a esta teoria, como a enunciei, existe a objeção óbvia de que ela nos condena a dizer que todos os nossos atos mentais — nossos sentimentos e pensamentos e percepções e desejos — são exatamente tão imaginários quanto um grifo. Meu atos mentais são certamente tanto *em* minha mente como são dependentes dela em um sentido; eles não *são* em absoluto *exceto* em minha mente; e, portanto, pareceria que, se todas as coisas que são *somente* em minha mente ou são dependentes dela são imaginárias, meu pensamento de um grifo é exatamente tão imaginário quanto o próprio grifo. Esta é uma objeção óbvia, e penso ser útil mostrá-la, porque ela enfatiza a diferença extrema que existe entre os dois sentidos diferentes de "*na* mente", dos quais falei anteriormente: o sentido em que meus atos mentais são em minha mente, e aquele em que alguma coisa *acerca* da qual penso ou *acerca* da qual tenho consciência se pode dizer ser em

minha mente. Mas, obviamente, pode-se evitar essa objeção, prestando atenção a esta distinção, e dizendo que o que é imaginário é o que é simplesmente na mente, no sentido de que *é* somente quando é um *objeto para* a mente — *somente* quando alguém tem consciência dele. Teríamos então a teoria de que dizer que um grifo é imaginário é dizer que ele existe ou é *somente* na medida em que é *um objeto para* alguma mente: de fato, teríamos uma teoria, que se poderia expressar por meio da fórmula que discuti anteriormente: nossa teoria seria que o *esse* (ser) das coisas imaginárias — a única espécie de ser que *elas* possuem — é *percipi* (serem percebidas), e que isto é o que distingue sua espécie de ser daquela que as coisas reais possuem. Essa teoria evitaria o paradoxo de dizer que todos os nossos atos mentais são imaginários; desde que se pode sustentar que nossos atos mentais não foram somente quando são percebidos. Mas penso que ela está ainda exposta a uma objeção óbvia. Se, a saber, sustentamos a proposição acerca dos dados-dos-sentidos, que expliquei anteriormente — a proposição de que todos os dados-dos-sentidos existem somente quando são percebidos —, esta teoria condena-nos a dizer que todos os nossos dados-dos-sentidos são puramente imaginários — que eles são exatamente tão imaginários quanto um grifo. Ela implica, por exemplo, que as manchas coloridas que vejo agora de fato são puramente imaginárias, no mais completo sentido da palavra: que o máximo que posso significar quando alguma coisa é imaginária é que ela tem a propriedade que estas manchas coloridas têm — a propriedade de existir somente quando elas são percebidas. Contudo, penso que se pode perceber facilmente que este não é o caso através de um simples exemplo. Consideremos uma pessoa imaginária — qualquer herói de ficção — Waverley funcionará tão bem quanto qualquer outro. Waverley, como sabemos, encontrou a Senhora Flora Mac Ivor, que é também uma pessoa imaginária. E imaginemos, como podemos imaginar facilmente, que a aparência pessoal de Flora Mac Ivor não era exatamente parecida com a de qualquer pessoa que tenha existido. Bem, se este é o caso, quando Waverley olhou para Flora Mac Ivor, ele percebeu diretamente um conjunto de dados-dos-sentidos diferente de qualquer conjunto que qualquer pessoa jamais tenha de modo real percebido diretamente. E estes dados-dos-sentidos, que podemos imaginar que o imaginário Waverley percebeu diretamente, são o que naturalmente significaríamos por dados-dos-sentidos "imaginários". Estes dados dos sentidos de Waverley parecem ser imaginários no mesmo sentido em que um grifo é imaginário; e obviamente *meus* dados-dos-sentidos, aqueles que estou percebendo agora diretamente, *não* são imaginários neste sentido. Penso que por esta razão não podemos aceitar a perspectiva de que a distinção entre o real e o imaginário é idêntica à distinção entre o que é dependente da mente, no sentido de ser ou existir somente quando é um objeto da consciência, e o que não é dependente dela nesse sentido. Não podemos aceitar esta perspectiva porque verificamos que, de duas coisas, as quais são dependentes da mente nesse sentido — a saber, os dados-dos-sentidos de Waverley quando ele viu Flora Mac Ivor e meus dados-dos-sentidos agora —, uma pode entretanto ser real e a outra imaginária. O que quer dizer: mesmo no interior da classe de coisas inteiramente dependente da mente encontramos a distinção entre o real e o imaginário ainda

persistindo. Obviamente, poder-se-ia dizer que esta distinção entre o que é dependente da mente e o que não é é *uma* das distinções a que *algumas vezes* nos referimos através da distinção entre o real e o irreal. E penso que isto pode ser assim. Os filósofos para todos os efeitos falam freqüentemente como se a questão de se certos tipos de coisas são reais ou não fosse idêntica à questão de se elas existem ou não independentemente da mente. E talvez eles possam estar certos ao falar assim. Mas, mesmo que eles estivessem certos em fazer assim, o que isto mostra é que devemos reconhecer *três* propriedades diferentes e não somente duas. Existirá (1) o tipo de ser possuído por objetos inteiramente dependentes da mente, que são imaginários, no sentido em que os dados-dos-sentidos de Waverley são imaginários; (2) o tipo de ser possuído pelos objetos inteiramente dependentes da mente, que *não* são imaginários naquele sentido, o tipo de ser, por exemplo, possuído pelos dados-dos-sentidos que estou percebendo diretamente agora; e (3) o tipo de realidade que consiste em ser *independente* da mente. E esta teoria, como vemos, não oferece nenhuma explicação da diferença entre esses dois primeiros tipos de ser.

O mesmo vale para esta primeira teoria como para a natureza da distinção entre o real e o imaginário. A segunda teoria é uma teoria que pode, segundo penso, ser sugerida da seguinte maneira. Pode-se perguntar: Como distinguimos realmente nossos sonhos de nossas percepções da vigília? Suponhamos que eu sonhe que existe um leão em meu quarto, como verifico realmente que foi apenas um sonho, e que não existiu realmente um leão ali? Ou como uma pessoa em *delirium tremens* verifica que as serpentes que vê não são serpentes reais, mas somente serpentes imaginárias? Bem, pode-se dizer, a maneira pela qual posso me certificar de que não existiu realmente um leão em meu quarto é verificando de manhã que não existe nenhum traço como o que seria deixado por um leão real. Em outras palavras, julgo que o leão não era real, pela ausência de alguns efeitos, tais como os que um leão real teria produzido. E analogamente o homem em *delirium tremens* pode verificar que suas serpentes não são reais, porque verifica que outras pesoas não as viram: as serpentes reais teriam o efeito de fazer com que as outras pessoas as vissem; e ele conclui que elas não eram reais, da ausência deste efeito. Porém, obviamente, não é necessário que seja somente pela ausência dos efeitos que cheguemos a tal conclusão, embora, talvez, esta seja a maneira usual; podemos também julgar que uma coisa é imaginária da ausência de certas *causas,* tais como as causas que existiriam necessariamente, se ela tivesse sido real. Suponhamos, por exemplo, que eu sonhe que encontro um amigo, que sei que está morto ou que está na Nova Zelândia. Posso concluir que foi somente um sonho, porque sei que, para estar realmente ali, ele deveria estar vivo ou estar na Inglaterra: sei portanto, que sua aparência não foi precedida por *causas,* tais como aquelas que necessariamente a precederiam, se ela tivesse sido real.

Podemos, portanto, dizer em geral que uma maneira como decidimos realmente que uma coisa dada é imaginária e não real é pela ausência de outras coisas, que estariam ligadas a ela (quer precedendo-a, quer seguindo-a, quer acompanhando-a) se ela *tivesse* sido real. E penso que não existe nenhuma dúvida de que

algumas vezes decidimos desta maneira. O processo que descrevi é um processo que realmente usamos e que certamente é de grande importância; e poder-se-ia pensar até mesmo à primeira vista que é *somente* através de um processo deste tipo que *sempre* decidimos se uma coisa é real ou não. Mas, de qualquer modo, quer sempre decidamos desta maneira ou não, pode-se dizer que certamente *poderíamos* assim decidir: poderíamos fazer assim teoricamente, uma vez que é verdadeiro, como um dado de fato, que uma coisa que é real *está* sempre ligada com uma ou outra coisa com a qual não estaria ligada, se não tivesse sido real; ela sempre tem *algum* efeito ou *alguma* causa ou *algum* acompanhamento, que ela não teria tido se tivesse sido imaginária. E, até onde posso ver, isto *é* verdadeiro. Mas, então, pode-se dizer: Descobrimos aqui uma propriedade que pertence a todas as coisas reais e a nenhuma coisa imaginária; e esta propriedade tem duas recomendações ulteriores para nossa observação. Em primeiro lugar, ela é uma propriedade que realmente usamos como um teste em alguns casos, para decidir se uma coisa dada é real ou não; e, em segundo lugar, em alguns casos, para todos os efeitos, seríamos totalmente incapazes de decidir sem sua ajuda. A menos que fosse o caso que uma coisa que é real sempre tenha algumas conexões, que ela não teria se fosse irreal, seríamos em alguns casos totalmente incapazes de decidir se uma coisa dada teria sido real ou não; em alguns casos, é certamente apenas pela ausência de causas, efeitos, ou acompanhamentos, que ela teria tido se fosse real, que somos capazes de decidir que uma coisa é imaginária; e apenas através da presença de causas, efeitos ou acompanhamentos, que ela não poderia ter se fosse imaginária, é que somos capazes de decidir se ela é real. Penso que se pode dizer tudo isto com verdade. Mas, se assim for, pode ser natural perguntar: Por que *esta* propriedade, que realmente *usamos* para decidir se uma coisa é real ou imaginária, e que é algumas vezes, pelo menos, indispensável para nossa decisão, não seria exatamente aquela coisa que temos diante de nossas mentes, quando dizemos que uma coisa é "real"? Por que esta propriedade não seria aquela que realmente significamos que uma coisa possui quando dizemos que ela é real? Penso que esta é uma sugestão muito natural que se faz: é muito natural sugerir que aqui pelo menos temos a distinção entre o real e o imaginário. E penso que muitos filósofos estiveram inclinados a supor que é, portanto, a conexão com outras coisas que distingue uma coisa real de uma coisa imaginária.

Mas, ao considerar esta sugestão, penso que devemos tomar muito cuidado para observar qual é exatamente a propriedade sugerida. Ela deve ser, se deve responder a nosso propósito, uma propriedade que pertença a todas as coisas reais e a nenhuma coisa imaginária. E a única propriedade que os exemplos citados mostram pertencer a todas as coisas reais e a nenhuma coisa imaginária é precisamente a seguinte: é a de ter *algum* efeito, causa ou acompanhamento, que a coisa em questão *não* teria, se ela não fosse real. Não existe nada que mostre que o efeito, causa ou acompanhamento em questão é sempre o *mesmo;* que existe uma causa, efeito ou acompanhamento particular, que sempre pertence a todas as coisas reais e a nenhuma coisa imaginária: ao contrário, parece bastante evidente que as causas e efeitos particulares através das quais decidimos são diferentes no caso

de coisas diferentes. Tudo, portanto, que nossos exemplos nos permitem predicar de *todas* as coisas reais é que cada uma delas tem *uma* ou *outra* conexão, que não teria se não fosse real. Esta é uma propriedade que acredito que todas as coisas reais possuem, e, se elas não a possuíssem, com muita freqüência seríamos incapazes de decidir se uma coisa teria sido real ou imaginária. Porém, penso que existe uma objeção fatal à suposição de que esta é a propriedade que expressamos através da palavra "real". Deve-se observar que a própria palavra "real" ocorre na definição desta propriedade. Trata-se, neste sentido, de uma definição *circular*, e, embora esta não seja uma objeção à suposição de que todas as coisas reais possuem esta propriedade em adição àquela que se significa através da palavra "real", penso que é uma objeção fatal à suposição de que esta é em si a propriedade significada pela palavra "real". Pois numa investigação posterior verificamos que não existiria em absoluto nenhuma propriedade tal como essa, a menos que a propriedade expressa pela palavra "real" fosse algumas vezes diferente dela: as palavras em que ela se expressa não têm nenhum sentido, e não representam absolutamente nada, a menos que a palavra "real" tenha algum significado diferente. Verificamos em primeiro lugar: "Tudo o que é real tem uma ou outra conexão, que não teria se não fosse real". Esta é a proposição que admito como verdadeira e como não sendo de modo algum carente de sentido. Mas o que se sugere agora é isto. Pede-se que admitamos: "Dizer que uma coisa é 'real' é dizer que ela tem uma outra conexão, que ela não teria se não fosse real". E isto é o que parece não ter sentido. Pois se aceitamos esta definição temos o direito de substituir a palavra "real", sempre que ela ocorra, pela frase supostamente equivalente. Podemos dizer, portanto: "Dizer que uma coisa é 'real' é dizer que ela tem uma ou outra conexão que ela não teria se não tivesse sido" — o quê? Aqui temos a própria palavra "real" e tentemos substituí-la pela expressão equivalente. Começamos então novamente: "Dizer que uma coisa é 'real' é dizer que ela tem uma ou outra conexão que não teria se ela não tivesse — tido uma ou outra conexão, que ela não teria, se ela não tivesse — tido uma ou outra conexão. . ." Obtemos assim uma sentença, que provavelmente nunca poderá ser completada, e que está completamente sem sentido, se alguma coisa está sem sentido. E o que isto mostra é que a propriedade que se supôs ser a propriedade significada pela palavra "real", e que não pertence realmente a todas as coisas reais, é uma propriedade que depende para seu ser de *não* ser *a* propriedade significada pela palavra "real". *A* propriedade significada pela palavra "real" é uma parte constituinte dela, entra em sua constituição, e não pode, portanto, ser idêntica ao todo do qual ela é uma simples parte; e, a menos que existisse tal parte constituinte, o todo, do qual ela é uma parte, simplesmente não seria. Por esta razão, penso que não podemos obter qualquer explicação da distinção entre o *real* e o imaginário, de uma consideração do processo acima, através do qual com freqüência realmente decidimos se uma coisa dada é real ou imaginária. A *única* propriedade que este processo nos dá o direito de predicar de todas as coisas reais é uma propriedade que não pode ser mais do que uma propriedade que todas elas possuem *em adição* a sua realidade: não pode ser a propriedade de ser real em si. Esta segunda explicação proposta da distinção entre o real e o imaginário fracassa também, segundo penso.

E a terceira explicação possível que quero mencionar é uma explicação sugerida pelo Sr. Bradley. O Sr. Bradley sustenta que uma das propriedades que *ele* expressa pela palavra "real" é uma propriedade que tem *graus:* ele fala constantemente de uma coisa ser mais real ou menos real do que outra; e esta concepção de *graus* de realidade é uma concepção das que ele mais faz uso. Mas ele sugere também que, onde uma propriedade tem graus, a concepção de *o* grau máximo possível daquela propriedade é, para todos os efeitos, uma concepção perfeitamente clara; e que, se existe uma coisa tal como o grau máximo possível dela, e, se, também, supomos que alguma coisa ou coisas possuem aquele grau, enquanto outras coisas não o possuem, podemos então dividir as coisas em duas classes segundo elas possuam ou não o grau máximo dela. Ora, penso que o próprio Sr. Bradley certamente sustenta que o que ele chama " o Absoluto" possui o grau máximo desta suposta propriedade; enquanto ele sustenta que nenhuma das coisas que ele chama Aparências possuem o grau máximo dela; todas elas possuem a propriedade, segundo ele pensa, em algum grau, e, embora algumas possuam mais dele do que outras, todas são "reais" neste primeiro sentido, e alguma mais "reais" do que outras, mas nenhuma Aparência, qualquer que seja ela, tem o grau máximo possível deste tipo de realidade. Verificamos, portanto, que, segundo ele, uma propriedade que distingue o Absoluto de todas as Aparências é que ele possui o grau máximo deste tipo de realidade, enquanto nenhuma delas o possui. E, portanto, parece possível que o grau máximo do primeiro tipo de realidade constitui o segundo tipo de realidade do Sr. Bradley, o tipo de realidade que o Absoluto possui isoladamente e que nenhuma Aparência possui. Quando ele diz que todas as Aparências são irreais, ele pode talvez significar apenas que nenhuma delas possui o grau máximo deste primeiro tipo de realidade. Isto dá, portanto, uma explicação possível dos dois sentidos diferentes em que o Sr. Bradley usa a palavra "real". Em um sentido da palavra, "real" certamente representa uma propriedade que, segundo ele, tem graus, e este é o sentido em que o Tempo e todas as outras Aparências, assim como o Absoluto *são* "reais". E, em outro sentido, "real" pode talvez representar exclusivamente o grau máximo possível desta primeira propriedade; e este pode talvez ser o sentido em que, segundo o Sr. Bradley, o Absoluto isoladamente é "real". Não sei se o Sr. Bradley aceitaria isto como sendo o que ele significa por seu segundo sentido de "real", como sendo a propriedade que ele tem diante de sua mente, mas, se ele está certo acerca do ponto de que seu primeiro sentido tem graus, esta é para todos os efeitos uma explicação possível de seu segundo sentido; e, como vimos, ele certamente sustenta que o Absoluto *é* distinto das Aparências, por possuir este grau máximo possível, seja esta ou não a distinção que ele expressa dizendo que ele *é* real, e que elas *não* o são. Mas, se isto é uma explicação possível do significado do Sr. Bradley, é também uma explicação possível de *nosso* significado. É possível que quando dizemos, como diríamos na vida cotidiana, que "um elefante é real, e um grifo não o é", a propriedade que realmente temos diante de nossas mentes, e que estamos atribuindo ao elefante e negando ao grifo, é o grau máximo possível do primeiro tipo de realidade do Sr. Bradley. O Sr. Bradley, obviamente, diria que estamos errados, se atribuímos o

grau máximo possível deste primeiro tipo de realidade aos elefantes; ele certamente sustenta que eles não o possuem: os elefantes, segundo ele, são meras Aparências, e talvez ele diria também que isto não é o que significamos, na vida cotidiana, quando dizemos que um elefante é real. Mas, ainda assim, se, como o Sr. Bradley parece sustentar, os grifos têm um tipo de realidade que tem graus, esta perspectiva de que os elefantes têm o grau máximo possível deste tipo de realidade, enquanto os grifos não o têm, pode ser o que realmente está diante de nossas mentes quando traçamos a rígida distinção entre elefantes e grifos que expressamos dizendo que os elefantes são reais e que os grifos não o são. Aqui está uma possível explicação de uma distinção verdadeira entre o "real" e o "imaginário", a saber, que os dois são "reais" no primeiro sentido do Sr. Bradley: porém que este primeiro tipo de "realidade" tem graus: e que portanto o tipo de realidade que não pertence às coisas imaginárias, e que pertence às coisas reais, pode ser o grau máximo possível deste primeiro tipo que pertence às duas. Qual é a objeção que existe a esta explicação? As únicas objeções que conheço são: se observarmos nossa mente, e tentarmos verificar que propriedade estamos atribuindo aos grifos, se dizemos, como parecemos forçados a dizer, que existem coisas tais como os grifos, verificamos que a propriedade em questão é uma propriedade que *não* possui graus; que não tem sentido falar de uma coisa tendo *mais* ser do que outra. E, analogamente, se procuramos em nossa mente e tentamos verificar que propriedade estamos atribuindo aos elefantes, quando dizemos que eles são reais, verificamos que esta propriedade não é o grau máximo possível de qualquer propriedade, mas alguma coisa simplesmente positiva. Penso que estas são objeções óbvias. Porém, esta questão de se, em algum sentido importante da palavra "real", "real" representa ou uma propriedade que tem graus, ou uma que *é* um grau de alguma outra propriedade, é uma questão à qual terei que voltar em breve.

ÍNDICE

BERTRAND RUSSELL

LÓGICA E CONHECIMENTO 7
Da denotação 9
Da natureza da familiaridade (Acquaintance) 21
A filosofia do atomismo lógico 59

ENSAIOS FILOSÓFICOS 143
CAP. VI — A teoria monística da verdade 145
CAP. VII — Da natureza da verdade e da falsidade 157

A ANÁLISE DA MATÉRIA 167
CAP. XVII — O que é uma ciência empírica? 169
CAP. XVIII — Nosso conhecimento das questões de fatos particulares 175
CAP. XIX — Dados, inferências, hipóteses e teorias 181
CAP. XX — A teoria causal da percepção 187
CAP. XXI — Percepção e objetividade 201

POR QUE NÃO SOU CRISTÃO 209
CAP. XIII — A existência de Deus — Debate entre Bertrand Russell e Pe. F. C. Copleston, S. J. 211

GEORGE EDWARD MOORE

PRINCÍPIOS ÉTICOS 229
CAP. I — O objeto da ética 231
CAP. VI — O ideal 261

ESCRITOS FILOSÓFICOS 295
CAP. I — São as características das coisas particulares universais ou particulares? 297
CAP. II — Uma defesa do senso comum 309
CAP. VI — A existência é um predicado? 331
CAP. VII — Prova de um mundo exterior 343

PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA 363
CAP. I — O que é filosofia? 365
CAP. XI — O tempo é real? 389
CAP. XII — O significado do "real" 401

Este livro integra a coleção
OS PENSADORES — HISTÓRIA DAS GRANDES IDÉIAS DO MUNDO OCIDENTAL
Composto e impresso nas oficinas da
Abril S.A. Cultural e Industrial, caixa postal 2372, São Paulo